BS1174
.B64

5.10.24.

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY

PRINCETON, N. J.

Division BS1174

Section .B64

MAY 31
THEOLOGICAL SEMINARY

ZUR EINLEITUNG

IN DIE

HEILIGE SCHRIFT

VON

PROF. Dr. LUDWIG BLAU.

Karl J. Trübner
Verlag
STRASSBURG

BUDAPEST.
1894.

Druck von Adolf Alkalay, Pressburg.

Vorwort.

Die mit Liebe und Sorgfalt gepflegte Isagogik gehört zu den blühendsten Disciplinen der biblischen Wissenschaft. Die Leistungen auf diesem Wissensfelde, sowohl in älteres als in neuerer Zeit, verdienen sammt und sonders rückhaltslose Anerkennung, zum Theil aufrichtige Bewunderung. Mit wahrem Bienenfleisse ist das in verschiedenen Litteraturen zerstreut umherliegende Material gesammelt, nach mannigfachen Gesichtspunkten geordnet, mit kritischem Blicke gesichtet und nach festgefügtem Plane verarbeitet worden. Bibel, Apokryphen, Neues Testament, hellenistisches Schriftthum und Kirchenväter sind durchforscht und mit den von ihnen gelieferten Steinen ist ein schöner Bau aufgeführt worden.

Durch die fleissige Arbeit vergangener Jahrhunderte scheinen die genannten Quellen fast erschöpft zu sein; wesentlich neuer Stoff ist aus ihnen — mit Ausnahme desjenigen über die Versionen, wenn man aus neueren Arbeiten schliessen darf — nicht mehr zu holen, weshalb die gegenwärtige Thätigkeit auf dem Gebiete der Einleitungswissenschaft sich im Grossen und Ganzen auf die kritische Verarbeitung der schon gesammelten bekannten Daten beschränkt. Nur Eine Quelle fliesst noch reichlich — viel reich-

licher als man gemeinhin glaubt — und die nicht sobald versiegen dürfte: die nachbiblische jüdische Litteratur, welche für die ältere Geschichte der Heiligen Schrift sicherlich die wichtigste ist. Trotz der bedeutenden, rühmlich anzuerkennenden Arbeiten sind die tiefen Schachten der jüdischen Tradition noch immer nicht vollständig ausgebeutet.

Man wiederholt gewöhnlich die von Alters her bekannten Aussprüche, ohne nach den Quellen, aus denen sie fliessen, nach deren Alter, Heimath und Zuverlässigkeit zu fragen. Man begegnet oft auch bei Kennern Belegen aus amoräischen Texten, wo solche schon aus tannaitischen hätten geholt werden können; statt der Mischna wird der Talmud, statt der Mechilta der Midrasch rabba u. s. w. citirt. Innerhalb des tausendjährigen jüdisch-traditionellen Schriftthums scheint man wenigstens in der Praxis noch immer keine Zeit- und Raumunterschiede anerkennen zu wollen.

Die Bearbeitung der herbeigeschafften Daten ist in vielen Fällen eine geradezu trostlose. Uebersetzungsfehler, Verstösse und Missverständnisse aller Art und der schlimmsten Sorte werden nicht selten angetroffen. Durch dieselben werden die nützlichsten Darstellungen verunstaltet und die besten kritischen Operationen gehen in die Brüche. Bei mangelhafter Kenntniss der Quellengrundlage vermögen die bewährteste Methode und die besonnenste Kritik nichts Erspriessliches hervorzubringen.

Die meisten Handbücher der Einleitung ohne Unterschied der Parteirichtung sind in dieser Beziehung nicht sehr weit über die Leistungen des vorigen Jahrhunderts hinausgekommen; ein bedeutender Theil zeigt trotz sonstiger eminenter Nützlichkeit viele Lücken und Mängel. Und doch wäre es an der Zeit, dass der Segen des wissenschaftlichen Fortschrittes im Allgemeinen und der talmudischen Forschung im Besonderen, welch letztere in neuerer Zeit um ein Beträchtliches vorwärts gebracht worden ist, auch diesem Wissenszweige zu Theil werde.

Ich habe es mir zur Aufgabe gestellt, den gezeichneten, allgemein bekannten Missständen in einigen wichtigen Punkten abzuhelfen und zugleich zu zeigen, dass manche Frage, welche noch der Lösung harrt, bei einiger Vertiefung aus

dem jüdischen Schriftthum entweder ganz beantwortet, oder wenigstens gefördert werden könne. Zu diesem Zwecke übergebe ich die vorliegenden, durch den Raum dieser Arbeit bestimmten drei Abhandlungen der Oeffentlichkeit mit dem Wunsche, dass sie ihre Bestimmung erfüllen mögen.

Der Stoff, welchen ich für die erste Abhandlung: „Die Namen der Heiligen Schrift" aus den Quellen gesammelt habe, war bei der Natur des Themas ein so reichhaltiger, dass ich, um die Probleme durch überflüssige Nachweise nicht zu erdrücken, eine Auswahl treffen musste. Ich habe in erster Reihe die palästinensischen Zeugen, unter diesen die älteren, also die Tannaiten, zu Worte kommen lassen. Die Quellenbelege sind nur dann wörtlich mitgetheilt und übersetzt worden, wenn dies für unsere Untersuchungen von Wichtigkeit schien; sonst habe ich mich mit blossen Hinweisungen begnügt, da es nicht in meiner Absicht lag, Handlangerdienste zu leisten.

Für die ausserjüdische Literatur habe ich in den meisten Fällen auf Eichhorn's Einleitung[3] verwiesen, weil mir die vierte Auflage noch nicht zur Verfügung stand. Die citirten Quellen können übrigens mit Leichtigkeit auch in anderen ausführlicheren Lehrbüchern der Einleitung in die H. Schrift gefunden werden. Ebenso habe ich zu meinem Bedauern mancher anderer Werke aus älterer und neuerer Zeit nicht habhaft werden können; so z. B. stand mir bei der Ausarbeitung dieser Schrift, um nur Ein Buch zu erwähnen, Frants Buhl's „Kanon und Text des A. T.", welches ich seiner Zeit gelesen und in unserer wissenschaftlichen Monatsschrift „Magyar-Zsidó Szemle" (Ungar.-jüdische Revue) VIII. (1891) zur Anzeige gebracht habe, nicht mehr zu Gebote. In Folge des Büchermangels war ich auch gezwungen, zuweilen aus zweiter Hand zu citiren, was ich fast ohne Ausnahme ausdrücklich angemerkt habe. Ich will hoffen, dass das Wesen der behandelten Fragen — vorzüglich in der ersten Abhandlung — durch diesen Misstand keinen Schaden genommen hat; eine genaue Geschichte der wissenschaftlichen Bearbeitung zu geben, lag mir ohnehin fern.

Um der Fortpflanzung einmal gemachter Fehler vorzubeugen, habe ich mich bemüssigt gefühlt, die Versehen

mehrerer Autoren zu berichtigen. Bei Gelegenheit ist dies auch in solchen Fällen geschehen, in denen die Missgriffe nicht auf dem Gebiete unseres engeren Themas gemacht worden sind. Ich glaube durch diese kleine Säuberung den Werth der betreffenden Schriften nicht vermindert und das Verdienst ihrer Verfasser nicht geschmälert zu haben. Es ist ja allgemein bekannt, wie schwer es auf diesem Gebiete ist, jeden Irrthum zu vermeiden.

Budapest im August 1894.

Ludwig Blau.

Inhalt.

I.

Die Namen der Heiligen Schrift.

1. Ueber die Namen der ganzen Sammlung 1
2. Ueber die Namen der drei Abtheilungen 20
3. Ueber die Namen der einzelnen Bücher 31
4. Ueber die Namen der Tora und ihrer einzelnen Bücher . . . 39

II.

Schrift und Sprache.

1. Die Einführung der Quadratschrift 48
2. Die althebräische Schrift 68
3. Biblische Codices in fremden Charakteren 80
4. Untergegangene Uebersetzungen der Bibel 84

III.

Masoretisches.

1. Ueber die Finalbuchstaben 100
2. Zu den schwebenden Buchstaben 106
3. Ueber die Buchstaben- und Wortmitte des Pentateuchs . . . 108
4. Das erste Halleluja in den Psalmen 112
5. Zu den aussergewöhnlichen Punkten 113
6. Zu den Deutungen masoretischer Notizen in Talmud u. Midrasch 120

Druckfehlerverzeichniss:

S. 4, Z. 9 füge hinzu: für den Erlös von Bücher-Umhüllungen Bücher.
S. 10, Anm. 2 Z. 12 v. u. statt palästinensischen l. palästinischen.
S. 15, Z. 12 statt welches l. welcher.
S. 16, Z. 16 statt Wahrscheinlichere l. wahrscheinlichere.
S. 21, Anm. Z. 8 v. u. füge hinzu: 158b.
S. 23, Anm. 1 Z. 4 statt 166a l. 266a.
S. 35, Anm. 3 Z. 2 v. u. statt Textangabe l. Textausgabe.
S. 37, Z. 16 statt Hieronymus l. Hieronymus'
S. 38, Anm. 3 letzte Z. statt waren l. war.
S. 43, Anm. 1 Z. 1 statt hist. l. Hist.
S. 45, Anm. 2 Z. 11 v. u. statt Genesis 3 l. Genesis[3]
S. 48, Anm. 1 Z. 10 v. u. sind die Worte: „und der schon genannte Herzfeld" zu streichen.
S. 51, Anm. Z. 7 v. u. statt beiden l. zwei.
S. 52, Z. 20 statt wären l. wäre.
S. 52, Z. 25 statt Schriftarten l. Schriftart.
S. 54, Z. 8 füge hinzu: warum wird sie aschurith genannt, weil sie die geradeste Schrift ist.
S. 57, Anm. 1 statt Rabbi l. Babli.
S. 75, Z. 5 statt letzteres l. letztere.
S. 105, Z. 15 statt werden l. wird.
S. 111, Z. 4 v. u. statt ד' l. ב'
S. 114, Anm. 3 Z. 16 v. u. statt 243 n. 3 l. I 243 n. 3.
S. 125, Z. 3 statt ובשים l. ובשם.

I.

Die Namen der Heiligen Schrift.

1. Ueber die Namen der ganzen Sammlung.

Die gewöhnlichste und sicherlich älteste Benennung der ganzen H. Schrift ist ספרים „Bücher“. Die alten Israeliten kannten keine anderen Schriften als diejenigen religiösen Inhaltes oder dachten wenigstens nur an solche, wenn sie von Büchern sprachen, hatten es also nicht nothwendig, dieselben durch ein unterscheidendes Merkmal näher zu bezeichnen. „Buch“ und „Bücher“ bedeuteten für dieselben ausschliesslich die religiösen National-Urkunden. Daher erklärt es sich, dass die Bezeichnung ספרי קדש in der älteren Litteratur nicht vorkommt, denn in ספרים schlechthin ist schon der Begriff des Heiligen enthalten[1]).

---

[1]) Eichhorn, Einleitung[3], I 36, Anm. 2, irrt daher, wenn er ἱερὰ γράμματα mit ספרי הקדש wiedergibt. Eine Belegstelle wird weder von ihm noch von Wogue, der ihm in seinem später zu nennenden Buche diese Benennung nachschreibt, angegeben. ἱερὰ γράμματα kann nur eine Uebersetzung von כתבי קדש sein, was Eichhorn auch erwähnt und worüber weiter gesprochen werden soll. Schon aus der Bezeichnung der Apokryphen durch ספרים חיצונים (Akiba in der Mischna Sanhedrin 10, 1) geht mit Evidenz hervor, dass ספרים schlechthin die anerkannten biblischen Schriften bezeichnet, denn sonst hätte es für die Apokryphen keiner besonderen Bezeichnung bedurft. Zu ספרים und ספרים חיצונים bietet die Bezeichnung משנה und ברייתא eine passende Analogie. — Wie alt der Ausdruck ספרי קדש ist, weiss ich nicht. Aus der traditionellen Litteratur kenne ich kein einziges Beispiel. Er scheint auch im Mittelalter nicht geläufig gewesen zu sein, (vgl. weiter p. 5 n. 5); auch die Bibelausgaben wurden nicht ספרי קדש genannt. Wie ich aus Ben-Jakobs אוצר הספרים III Nr. 238 ff. ersehe, führt nur die mit den Kommentaren der Biuristen versehene Prager Bibelausgabe von 1833 - 37 den Titel ספרי קדש (Nr. 259); eine ähnliche Ausgabe Wilna 1848—53 bezeichnet sich mit dem in dieser Bedeutung ebenfalls sehr jungen Aus-

Die älteste Stelle, in welchem die biblischen Schriften mit ספרים bezeichnet werden, dürfte Daniel 9, 2 sein. Denn בינתי בספרים kann nicht ausschliesslich die Prophetenschriften bedeuten, wie Grätz[1]) nach de Wette behauptet, da für diese Annahme gar kein Beweis vorliegt. Die Erwähnung des Jeremia in demselben Verse beweist nur soviel, dass auch die prophetischen Schriften „Bücher" genannt werden, aber nicht, dass die Thora aus denselben ausgeschlossen ist. Grätz will seine Behauptung aus dem alttalmudischen Sprachgebrauch beweisen: „ספרים schlechthin bedeutet in der alttalmudischen Litteratur die Prophetenschriften, zunächst mit Ausschluss des Pentateuchs, welcher תורה oder ספר תורה oder schlechthin ספר genannt wird. (Mischnah Megilla IV): בני העיר שמכרו ספרים לוקחין תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, für den Erlös eines verkauften Pentateuch-Exemplares darf man nicht „Bücher" d. h. andere heilige Schriften kaufen". Dieselbe Ansicht vertritt auch L. Löw in seinem mit Grätz' Schrift zu gleicher Zeit erschienenen Buche „Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden" II 109: „In der Mischna ist ספרים technischer Ausdruck zur Bezeichnung der prophetischen Bücher." Beweis und Gedankengang sind dieselben.

Diese feste Behauptung wird auf Grund einer einzigen Mischnastelle aufgestellt. Sonderbar ist es, dass nach Grätz der Pentateuch wohl „Sefer" schlechthin genannt werden kann, vom Plural Sefarim jedoch ist derselbe ausgeschlossen. Wir können aber darauf verzichten, die innere Unhaltbarkeit dieser Ansicht aufzudecken, da dieselbe durch den Sprach-

---

druck מקראי קדש. Wenn ich nicht irre, ist ספרי קדש eine Uebersetzung von libri sacri, heilige Bücher u. s. w. und eine Nachbildung von כתבי קדש. Aus dem handschr. massoretischen Werke עדת דבורים (massor. Ms. Tschufutkale Nr. 12, Bl. 33b) führt Strack Prot. Real-Encyclopädie[2] VII 441 eine interessante Stelle an, in welcher es zu Ende heisst ואליו ישובו כל סופרי כתבי הקדש מן ארץ שנער וזולתה; dieselbe Stelle citirt J. Harris Jewish Quarterly Review I 228 aus Stracks Artikel in der Zeitschr. für Luth. Theologie 1875, schreibt aber statt כתבי הקדש: ספרי הקדש. Man sieht aus dieser Kleinigkeit, wie vorsichtig man bei derartigen Bestimmungen zu Werke gehen muss. „Adath Debarim" bei Harris ist sicherlich nur ein Druckfehler.

[1]) Kohelet (Leipzig 1871) p. 150 ff.

gebrauch der ganzen traditionellen Litteratur widerlegt wird. Die ältesten Quellen, sowie Mischna, Tosifta, Baraithas und tannaitische Midraschim gebrauchen sowohl den Sing. ספר, als auch den Plur. ספרים von sämmtlichen Büchern der drei Abtheilungen der Heiligen Schrift. Es mögen einige Stellen aus der Mischna angeführt werden. Moed Katan 3, 4: Man darf am Halbfeste keine Bücher und keine Phylakterien schreiben und man darf keinen einzigen Buchstaben korrigiren, nicht einmal in dem Buche des Vorhofes[1]); Nedarim 5, 5: Was gehört der Stadt? Der Marktplatz, die Synagoge, das Badhaus, die Bundeslade und die Bücher[2]); Gittin 4, 6 Man darf von einem Heiden keine Bücher u. s. w. kaufen[3]); Baba Mezia 2, 8: Wenn jemand Bücher findet, muss er einmal in 30 Tagen in ihnen lesen (damit sie nicht zu Grunde gehen[4]). Oft wird in der Mischna auch von den „Umhüllungen der Bücher" gesprochen[5]). Diese Citate sprechen deutlich und beweisen zur Genüge, dass unter ספרים in der Mischna auch der Pentateuch gemeint sei. Aus den angeführten Mischnastellen geht zugleich mit Evidenz hervor, dass in ספרים auch die Hagiographen inbegriffen sind, was sowohl von Löw, als auch von Grätz in Abrede gestellt wird; zum Ueberflusse verweise ich noch auf Mischna Kelim 15, 6: Alle Bücher verunreinigen die Hände[6]). Da es in der Mischna nur bei einigen Büchern, die zu den Hagiographen gehören, Divergenzen darüber gibt, ob sie die Hände verunreinigen, steht es ausser Zweifel, dass hier auch die Hagiographen gemeint sind[7]).

1) אין כותבין ספרים ותפלין במועד ואין מגיהין אות אחת אפילו בספר העזרה.

2) איזהו דבר של אותה העיר הרחוב ובית הכנסת ובית המרחץ והתיבה והספרים.

3) אין לוקחין ספרים תפלין ומזוזות מן הגוים.

4) מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום ואם אינו יודע לקרות גוללן.

5) Kilajim 9, 3; Moed Katan 3, 2; Kelim 24, 14; 28, 4; Negaim 11, 11: מטפחות ספרים.

6) כל הספרים מטמאין את הידים.

7) Ausser den angeführten Stellen findet sich noch ספרים in der Mischna Baba Kamma 10, 3: המכיר את כליו או ספריו ביד אחר „wenn jemand seine Geräthe oder seine Bücher in der Hand eines Andern erkennt"; Megilla 1, 9: אין בין ספרים לתפלין ומזוזות וכו'. Löw behauptet, auch an dieser Stelle wäre nur von den Propheten die Rede (l. c. Anm. 510), unterlässt es aber zu erklären, warum es in dem daselbst

Es erübrigt nur noch, bevor wir von der Mischna zu den übrigen tannaitischen Quellen übergehen, die einzige Mischnastelle zu prüfen, welche die mehrfach erwähnten Autoren zu ihrer falschen Behauptung verleitet hat. Dieselbe lautet: „Die Bewohner einer Stadt dürfen für den Erlös des Marktplatzes eine Synagoge kaufen, für den Erlös einer Synagoge eine Bundeslade, für den Erlös einer Bundeslade Bücher-Umhüllungen, für den Erlös von Büchern eine Tora. Sie dürfen aber für den Erlös einer Tora keine Bücher kaufen usw.“[1]). Es handelt sich also um die Frage, ob etwas von höherem Heiligkeitsgrade verkauft werden darf, damit aus dem Erlös etwas von geringerem Heiligkeitsgrade gekauft werde. Löw und Grätz bauen nun ihre Behauptung auf den Gegensatz von תורה und ספרים auf und meinen, hier wäre ausschliesslich von prophetischen Büchern die Rede, da bei den öffentlichen Vorlesungen nur diese gebraucht wurden. Nun bemerkt aber schon Grätz selbst, dass auch die Esterrolle öffentlich verlesen wurde; in ספרים muss also dieselbe inbegriffen sein. Ferner ist es ganz sicher, dass die Gemeinden, wenigstens zum Theil, auch für die Anschaffung der Hagiographen Sorge getragen haben. Es ist also gar kein Grund vorhanden aus ספרים die Kethubim auszuschliessen. Im Gegentheil muss angenommen werden, dass auch dieselben mit den „Büchern“ gemeint sind, denn sonst wäre die Aufzählung in der Mischna lückenhaft. Welche Bewandtniss hat es mit den Hagiographen? Dieselben müssen also im „Sefarim“ enthalten sein, da sie in diesem Punkte mit den Propheten gleichwerthig sind, ebenso wie in einer andern in der Baraitha b. Megilla 27[a] erwähnten Beziehung[2]).

---

behandelten Falle zwischen den Propheten einerseits, dem Pentateuch und den Hagiographen andererseits einen Unterschied geben solle.

[1]) Megilla 3, 1: בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת לוקחין תיבה, תיבה לוקחין מטפחות, מטפחות לוקחין ספרים, ספרים לוקחין תורה אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, ספרים לא יקחו מטפחות, מטפחות לא יקחו תיבה, תיבה לא יקחו בית הכנסת, בית הכנסת לא יקחו את הרחוב וכן במותריהן.

[2]) אבל לא (גוללין) נביאים וכתובים במטפחות חומשים וכו' „Propheten und Hagiographen dürfen nicht in die Umhüllungen von Büchern der Tora eingerollt werden.“

Es sei noch auf ein anderes Argument aufmerksam gemacht. Wenn hier ausschliesslich Propheten gemeint wären, dann müsste es נביאים heissen, welche Bezeichnung für dieselben in der Mischna im Gebrauche ist, wie wir weiter zeigen werden[1]).

Wir wenden uns nun den übrigen tannaitischen Quellen zu, die, obgleich sie — nach unserm Dafürhalten durchweg nur — um einige Decennien später als die Mischna ihre endgiltige Redaktion erhalten haben, in jedem Betracht, sowohl sprachlich als sachlich, dieselbe Autorität beanspruchen dürfen, wie die Mischna. Das Resultat ist dasselbe. „Sefarim" bedeutet überall die ganze Sammlung der biblischen Schriften[2]).

Ebenso wie die Mehrzahl ספרים findet sich auch an vielen Stellen die Einzahl mit und ohne Artikel zur Bezeichnung der Heiligen Schrift. Die Einzahl wird besonders in solchen Fällen gebraucht, wo es nicht auf die Gesammtheit der biblischen Bücher, sondern auf jedes beliebige einzelne Buch ankommt. Einige Beispiele genügen. Mischna: Erubin 10, 3: „Wenn Jemand auf der Schwelle (am Sabbat) aus einem Buche liest, wenn es sich aus seinen Händen entrollt u. s. w.";[3]) Sabim Ende: „Die Folgenden machen die Hebe unbrauchbar (= unrein) . . . . das Buch"[4]).

Die Uebersetzung von ספרים ist, wie bekannt, die griechische Bezeichnung βιβλία[5]). Dass diese Benennung sehr

---

[1]) Auch Geiger (Nachgelassene Schriften IV 12) weist Grätz' Behauptung zurück. Von L. Löw, dem vielleicht die Priorität gehört, scheint er ebensowenig wie Grätz gewusst zu haben.

[2]) Tosifta: Bikkurim 2, 15 (Zuckermandel S. 102 Zeile 10), Megilla 3, 2 (224[15]); Baba Mezia 2, 21 (374[25]); Aboda Sara 2, 3 (462[20]); ib. 3, 1. 2. 6—8 (463[10]); Chullin 2, 20 (503[10]), Jadajim 2, 12. 1. (683[8]). — Sifre II 258 Anfang. — Ausser den angeführten Stellen, welche auch sonst instructiv sind, findet sich „Sepharim" noch unzählige Mal in beiden Talmuden und in den Midraschen.

[3]) הקורא בספר על האסקופה נתגלגל הספר מידו גוללו אצלו.

[4]) אלו פוסלין את התרומה . . . . והספר. Vgl. noch Mischna Sabbat 16, 1 (תיק הספרים); Tosifta Megilla 3, 2 (224[12] ומטפחות ספר); Aboda Sara 3, 1. 2 (463[10] תינוק ללמדו ספר).

[5]) Eichhorn, Einleitung[3] I 36; Fürst, Der Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch (Leipzig 1868) p. 2, n. 2. Falsch ist es aber, wenn der Erstere sagt: „oder „Schrift" in der erhabensten Bedeutung" und der Letztere: „nannte man „das

alt ist, ersieht man aus dem Prolog des Sirach, wo schlechthin gesagt wird καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων und καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων, woraus hervorgeht, dass sämmtliche zur Zeit des Uebersetzers vorhandenen und anerkannten biblischen Bücher nur mit τὰ βιβλία bezeichnet wurden[1]). Die Benennung ספרים dürfte demnach, zumal wenn angenommen wird, was kaum bestritten werden kann, dass Daniel 9, 2 mit ספרים sämmtliche dem Verfasser bekannten heimischen Bücher gemeint sind, älter sein als der Abschluss der ganzen Sammlung der H. Schr. Jedenfalls ist die schimmernde Bemerkung L. Wogue's, ספרים sei eine Abkürzung von כ״ד ספרים[2]), falsch, denn die Bezeichnung „24 Bücher" dürfte frühestens Anfangs des dritten Jahrhunderts entstanden sein, während ספרים, wie wir gesehen haben, mindestens um drei Jahrhunderte älter ist.

Die Frage nach der Anzahl der heiligen Schriften soll hier nicht des Ausführlicheren besprochen werden. Es genügt für unseren Zweck darauf hinzuweisen, dass Josephus (c. Apionem I 8) ausdrücklich von 22 Büchern spricht, dass Hieronymus noch zwischen 22 und 24 schwankt und ferner dass von der Anzahl der Bücher in den tannaitischen Schriftwerken nichts verlautet. Es kann nach diesem Thatbestande nicht Sitte gewesen sein, die Bibel nach der Anzahl der Schriften zu benennen.

Das Schwanken zwischen 22 und 24, welches bei Hieronymus selbst zum Vorschein kommt (Prol. Gal. und Prolog

---

Buch" oder „die Bücher κατ' ἐξοχήν", was allgemein nachgeschrieben wird. τὰ βιβλία ist einfach = ספרים, in welchem der Begriff der Heiligkeit, wie wir Eingangs bemerkt haben, schon enthalten ist. (Vgl. auch Löw a. a. O. 109). Diese irrthümliche Auffassung wird von S. J. Finn in seiner hebräischen Geschichte der Israeliten (דברי הימים לבני ישראל Wilna 1871, I 258) weiter ausgesponnen; nach ihm bedeute ספר oder הספר die Tora als das vorzüglichste der heiligen Bücher. Widerlegt sich aus den S. 5 Anm. 3 und 4 citirten Stellen, wenn es einer Widerlegung überhaupt bedarf.

[1]) Ich kann Strack, der in seinem Artikel Kanon des A. T. (Prot. Real-Encyclopädie[2] VII 440) sagt: „Der Enkel des Siraciden (s. seinen Prolog) hat noch keinen Gesammtnamen für die Sammlung der hl. Bücher", nicht zustimmen.

[2]) Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique (Paris 1881) p. 5.

zu Daniel), kann nach einer Baraitha Baba Bathra 13b erklärt werden. Dort fordert die Majorität der Schriftgelehrten, dass jedes Buch der letzten zwei Abtheilungen separat in Einer Rolle geschrieben werde. Trotzdem wird man, wie aus Hieronymus hervorgeht, Ruth mit Richter, oder nach der Baraita Baba Bathra 14b mit dem Psalter in Eine Rolle geschrieben haben. Genesis r. c. 25 (ed. Wilna 1878, nach welche wir immer citiren, 111a), wo Ruth vor Samuel citirt wird, scheint die hieronymianische Aussage zu bestätigen. Ferner hat man Klagelieder ganz gewiss mit Jeremias verbunden. Die Zahl der Rollen betrug also 22, die Zahl der Bücher hingegen 24. Es kam also nur auf den Gesichtspunkt an, wenn man die Zahl auf 22 oder 24 ansetzte.

Die „24 Bücher" werden im Midrasch ausdrücklich, soweit ich sehe, an etwa zehn Stellen erwähnt und zwar ausschlieslich von Amoräern. Exodus rabba c. 41 (137b) = Schir rabba zu 4, 11 (54b unten) vergleicht sie Simon ben Lakisch (um 250) mit den 24 Zierrathen der Braut (nach Jesaia 1, 18—24), sowie die Braut mit denselben, muss der Gelehrte mit der Kenntniss sämmtlicher 24 Bücher geschmückt sein. Nach Berechja gleichen die Bücher den 24 Abtheilungen der Priester und Leviten (Numeri r. c. 14 [116b] = ib. 15 [135a] = Koheleth r. gegen Ende). Numeri r. c. 14 (117a) wird gesagt, Gott habe die 24 Bücher für Israel schreiben lassen, andere dürfen nicht studirt werden. Nach Pinchas ben Jair entsprechen die 24 Opferstiere (Numeri c. 7) den 24 Büchern (ib. 126a. Vgl. noch ib. 13 [107b]). Bemerkenswerth ist, dass der im Traume erschienene πίναξ mit den 24 Falten nicht auf die 24 Bücher gedeutet wird Echa r. zu 1, 1 (13a unt.). Es sei noch darauf hingewiesen, dass aus der (4. Esra 14) enthaltenen Sage von den 94 Büchern, die Esra niederschreiben liess, von denen aber Gott nur 24 zu publiciren gestattete, 70 hingegen für die Weisen des Volkes zurückzubehalten befahl, die 24 Bücher hervorleuchten. Die übrigen 70 Bücher zielen vielleicht auf die Traktate der Mischna, welche der beliebten Zahl halber nach oben auf 70 abgerundet werden. Von 35 (24+11) Büchern wird Numeri r. 18 (152a) = Tanchuma Korach (Stettin 1865) p. 552 geredet: כ"ד ספרים הוסיף עליהם י"א מן

תרי עשר חוץ מן יונה שהוא בפני עצמו. Die Stelle ist so klar, dass die Anstrengungen mancher Kommentatoren, welche man nachlesen wolle, ganz unbegreiflich sind. L. Herzfeld (Geschichte des Volkes Israel II 95) will aus dieser Stelle folgern: „dass Jona erst spät seine jetzige Stelle erhalten habe“; J. Reifmann (Hakarmel I Nr. 42, 45) denkt an 11 Apokryphen vermittelst einer Correktur. All' dies ist unbegründet und überflüssig. Jona ist vielleicht deshalb für ein separates Buch deklarirt, weil das Ganze am Versöhnungstage zu Mincha als Haftara gelesen wird. Einmal sind die 24 Bücher auch im Targum (H. L. 5, 10) genannt.

Die „24 Bücher“ werden im babyl. Talmud nur Einmal (Taanith 8a) erwähnt; sämmtliche Stellen finden sich in palästinensischen Quellen, zu denen auch Hieronymus gezählt werden kann. Die Behauptung Fürst's, nach welcher „die Eintheilung in 24“ in Babylonien entstanden wäre, hat demnach die Quellen gegen sich. Die Zahl 24 hat sich nicht deshalb festgesetzt, weil sie in den babylonischen Schulen die gebräuchliche war, sondern deshalb, weil Ruth von Richter oder Psalmen und Klagelieder von Jeremia abgetrennt wurden, um mit den andern drei Rollen zu חמש מגלות vereinigt zu werden, wodurch sich die Zahl 24 von selbst ergab und die Zahl 22 ganz in Vergessenheit gerieth, so dass in nachtalmudischer Zeit keine Spur von ihr mehr zu entdecken ist[1]). Die Zahl 24 war übrigens bei den Talmudlehrern eine beliebte[2]), welcher Umstand zur Ver-

---

[1]) Vgl. auch E. König, Einleitung in das A. T. (Bonn 1893) p. 460. — Dikduke Hateamim p. 56 in der alten massoretischen Notiz des Dosa ben Eleasar: וסכמו אורייתא ונביאים וכתובים עשרים וארבעה ספרי; vgl. noch Grätz in der Monatsschrift 20, 6, wo ein Epilog eines Codex neu abgedruckt wird, welcher mit זה המצחף של כ"ד ספרים beginnt; von Ben-Aschers Exemplar sagt Maimuni, Hilchoth Sefer Tora 8, 4 שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים; vom Codex Hilleli hat ein Copist (anno 1468) אלו ארבעה ועשרים מן נוסח ההילל (bei Strack, Prolegomena critica in V. T. H. p. 22).

[2]) Die 24 משמרות, welchen ebensoviel מעמדות und מתנות (Abgaben) entsprechen, und die 24 מסמרות sind schon erwähnt worden. Ausserdem spielt 24 eine wichtige Rolle bei der Zeiteintheilung (j. Berach. 1, 1 [2d 12]); 24 Erleichterungen der Beth Schammai und Erschwerungen der Beth Hillel (j. Schabb. 7, 2 [10a 12]); wegen 24 Vergehen wird

drängung der Zahl 22 nicht unwesentlich mitgewirkt haben möchte.[1])

Eine **zweite** Benennung der ganzen Sammlung ist מקרא. Das Wort bedeutet Nehemia 8, 8 die Vorlesung, das Vorlesen. Im Neuhebräischen hat es neben dieser Bedeutung, wie z. B. in מקרא מגלה, noch eine andere, nämlich das Vorgelesene. Wie aus שנה: מִשְׁנָה, wird aus קרא: מִקְרָא. Durch diese Analogie wird der Sinn des fraglichen Wortes präcis bestimmt. Wie „Mischna« ohne jede Nebenbedeutung den Inhalt, bloss den Stoff des Lehrens bezeichnet, ebenso bezeichnet „Mikra" den Inhalt, den Stoff des Lesens. Da bei den Hebräern nur die H. Sch. gelesen wurde, ist es natürlich, dass nur dieselbe von ihnen „Mikra" genannt wird. Die Entstehung dieser Benennung ist demnach analog der von ספרים. Ebenso wie „Bücher" in dem Gesichtskreise der alten Juden nur heilige Bücher sein konnten, konnte auch das Vorgelesene nichts Anderes als die heiligen Schriften bedeuten. Die Nebenbedeutung: „das vorzüglich zu lesende" hat das Wort nicht. Die Behauptung also, dass מקרא, wie das arabische קראן, diejenigen Schriften bedeute, „welche als die ersten aller Bücher vorzüglich sollten gelesen werden"[2]), hat trotzdem sie seit alter Zeit von

---

der Bann verhängt (j. Moed Katan 3, 1 [81 d 18]); 24 Geladene des Patriarchenhauses behufs Feststellung des Schaltjahres (j. Sanhedr. 1, 2 [18 c Z. 10 v. unt.]); 24 Secten in Israel (ib. 10, 6 [29 c 19 v. unt.]), eine Anspielung Jochanans auf die vielen judenchristlichen Secten in Palästina; 24 selbstständige Städte (בוליות = βουλή = Behörde) gab es im Süden (Samuel b. Nachman, j. Schebuoth 3, 10 [34 d 4 v. unt.]); 24 Sünden in Ezechiel c. 22 (Lev. r. c. 33 [95 a]); 24 Segnungen und 24 Verfluchungen (ib. c 34 [99 a]). Für 22 lassen sich kaum Stellen beibringen.

[1]) H. L. Strack versucht nachzuweisen, dass die Zählung 24 die ältere und ursprünglichere sei (Kanon des A. T. in Herzog-Plitts Prot. Real-Encyclopädie[2] VII 434 ff). Die Zahl 22 bei Josephus wäre einer Zählung der Bücher des hebräischen Kanon nach den LXX entstanden. Da aber Josephus nicht die alexandrinischen, sondern die hebräischen Bücher zählt, ist d'es nicht wahrscheinlich. Hat Josephus gewusst, welche Bücher in Palästina für kanonisch gehalten wurden, wird er auch gewusst haben, welche Bücher für selbstständige betrachtet worden sind.

[2]) Eichhorn, I p. 37 n. b.

einer „Einleitung“ in die andere wandert, und auch von J. Fürst (a. a. O.) angenommen wird, im neuhebräischen Sprachgebrauch gar keine Grundlage.

Aus den zahllosen Stellen der altjüdischen Litteratur, wo „Mikra“ die ganze Bibel bedeutet, mögen nur aus den ältesten Quellen einige angeführt werden. Aus der Mischna, Nedarim 4, 3: Wenn jemand seinem Nächsten jeden Genuss von seiner Seite durch ein Gelübde verbietet, darf er ihn Midrasch, Halachoth und Agadoth lehren, aber nicht die Bibel u. s. w.[1]). Für den Unterricht in der H. Schr. durfte man nämlich eine Entlohnung annehmen, aber nicht für den in der Tradition. Kidduschin, Ende des 1. Abschnittes: „Wer weder Bibel noch Mischna, noch Manieren kennt, gehört nicht zu den Kultur-Menschen“[2]); Aboth Ende 5:“ Im fünften Lebensjahre

---

[1]) המודר הנאה מחברו . . . . מלמדו מדרש הלכות ואגדות ולא ילמדנו מקרא אבל מלמד הוא את בניו מקרא.

[2]) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אין זה מן היישוב So ist diese Stelle nach meiner Auffassung zu verstehen. יישוב ist nämlich aus יישוב מדינה abgekürzt. Der Gegensatz ist מדבר z. B. Sifra zu 16 10b (ed. Weiss 81a): יכול ביישוב ת"ל המדברה; Numeri r. c. 23 (186a); Koheleth r. zu 1, 15 (11a): שעולם הזה דומה למדבר ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב אם אין אתה מתקן לו מן היישוב מה יאכל במדבר. Die Weide der Stadt hiess מדברה של עיר (Koheleth r. Anf), die Bewohner des מדבר waren also Hirten. Kurz gesagt, an unserer Stelle ist von Stadtbewohnern und Beduinen die Rede. Maimuni meint in seinem Mischnakommentar, dass von einem solchen Menschen die Welt keinen Nutzen hat und es für die Stadt vortheilhaft ist, denselben zu entfernen. Ganz eigenthümlich ist, was sich bei Ferdinand Weber System der altsynagogalen palästinensischen Theologie p. 31 findet: nach Kidduschin 40b nicht als zurechnungsfähig (אינו מן היישוב = non est animo composito). Allerdings kommt מיושב und יישוב הדעת schon im Midrasch vor, allein mit אינו מן היישוב kann man „unzurechnungsfähig“ nicht ausdrücken. Webers Uebersetzung ist also nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich unmöglich. — Es sei uns gestattet bei dieser Gelegenheit noch auf einige Flecken in Webers sonst ja nicht unverdienstlichem Buche hinzuweisen. S. 32: „Es sprach Raba der Lehrer des Rab Huna“. Rabba war aber nicht der Lehrer, sondern der Sohn des Rab Huna! Weber hat in אמר רבא בר רב הונא (Schabbath 31a) statt רב: בר gelesen. Es gibt übrigens im Talmud kein Beispiel dafür, dass eine Autorität „als Lehrer“ citirt würde. —

sollen die Kinder anfangen die Bibel zu lernen“[1]). In den weitaus meisten Fällen wird Mikra als Gegensatz zur Mischna, zum Midrasch oder zum Targum gebraucht.[2]) Der Ausdruck kommt in diesem Sinne nur im Sing. vor, der Plur., stets מקראות mit der Femininendung, bedeutet einzelne Schriftstellen, ja sogar einzelne Wörter.[3]) So gebraucht auch noch Ben-Ascher stets Mikra zur Bezeichnung der ganzen H. Schr.[4]) Nur Ben-Seeb hat seine hebräische Einleitung nach deutschem Vorbild mit einem

---

S. 47 wird von „R. Acher“ gesprochen, was ungenau ist, denn אחר kann nicht רבי benannt werden. — S. 115: „Während der Schluss mittelst jener Regeln [י״ג מדות] סברא ratiotinatio heisst, nennt man eine solche blosse Andeutung רמז einen Wink“. (Vgl. auch S. 116). Der Schluss vermittelst der Middoth heisst im Talmud דין, nie סברא, welches eine ganz andere Bedeutung hat.— S. 129: „Doch auch er sagt: Nicht stehe Gamliel .... vor uns und schenke uns ein“. Dort (Kidduschin 32b) steht aber gerade das Gegentheil. Weber nimmt die Frage für eine Behauptung.

[1]) בן חמש שנים למקרא. Andere Stellen: Tosifta Sota 7, 11 (309[11]); Sifre II 161; Sifra zu 10, 11 (ed. Weiss 46d unten) ביד משה זה המקרא = die Tora; j. Kethuboth 13, 1 Anfang (ed. Krotoschin, welche wir immer citiren, 35c Zeile 15 von unten) בית ספר למקרא; j. Kidduschin 1, 2 (59d 17) und sonst sehr oft. Interessant sind diejenigen Stellen, in welchen erwähnt wird, dass in Bezug eines fraglichen Punktes die ganze Bibel untersucht worden ist. Wir führen an: j. Taanith 4, 2 (68a Z. 7 v. unt.); Genesis rabba c. 78 (299a 5); c. 95 (321e 4): Exodus r. c. 52 (164b 1); Leviticus r. c. 23 (66b); Numeri r. c. 12 (95b); Deuteronomium r. c. 1 (197a oben); c. 8 (230b); Schir r. zu 3, 11 (44b); Ruth r. Prooemien Nr. 2 Anf.

[2]) Z. B. Leviticus r. c. 2 (7a); c. 9 (25a); c. 13 (37a ob.); c. 15 geg. Anf. (40b); c. 22 (61a) c. 30 (86a); Exodus r. c. 47 Anf. (152ab); Schir r. zu 5, 13 (62a).

[3]) Strack l. c. p. 438: „zuweilen bezeichnet מ auch eine einzelne Schriftstelle, einen Schriftvers, z. B. Massoreth ha-mass., Theil 2, Abschn. 10, (ed. Ginsburg 235 Z. 1)“. Wozu den Blick so tief hinunterschweifen lassen? Man schlage jedes beliebige Midraschwerk auf.

[4]) D. H. S. 1 סדר המקרא und oft. Jakob Saphir (אבן ספיר, Lyck 1866 p. 14b) theilt aus einem in der Synagoge der Karäer in Kairo befindlichen Prophetencodex eine Nachschrift des Mose ben Ascher mit in welchem Anfangs blos מקרא, hernach המ״ק steht, welch' letzteres Grätz Monatsschrift 20 [1871] p. 4 in das ungrammatische המקרא קדיש auflöst. Wahrscheinlich liegt ein Druckfehler statt המק׳ = המקרא vor. Der Anfang der Notiz ist D. H. X citirt.

biblischen Ausdruck מבוא אל מקראי קדש genannt. In der Tradition findet sich aber, wenn ich Angesichts der weiten Traditions-Litteratur eine solche Behauptung wagen darf, מקרא in diesem Sinne ebensowenig mit קדש verbunden, wie ספרים. Ein griechisches Aequivalent für Mikra gibt es meines Wissens nicht. Diese merkwürdige Erscheinung dürfte sich aus dem Umstande erklären, dass Mikra vorzüglich als Gegensatz zur mündlichen Tradition, zu welcher auch das Targum gehört, zur Anwendung kam und deshalb ausserhalb des streng jüdischen Kreises nicht gebräuchlich war. Aramäisch heisst im Talmud קרא, קריי, קריא dem hebräischen vollkommen entsprechend sowohl die einzelne Bibelstelle, als auch die ganze Bibel[1]).

Eine **dritte** Bezeichnung für die Bibel ist כתבי הקדש. A. Geiger sagt in seinen Vorlesungen über die Einleitung in die biblischen Bücher, welche, da sie nicht vom Verfasser selbst zum Druck befördert werden konnten, im Allgemeinen etwas abrupt und an der anzuführenden Stelle ganz besonders dunkel sind, dass dieser Ausdruck „Schriften-Israel's, als solche Schriften der heiligen Gemeinschaft, der Heiligkeit oder des Heiligthums" bedeuten[2]). Es ist nun allerdings wahr, dass „Kodesch" alldies bedeuten könne, aber nicht in einem und demselben Ausdruck. Wie es

---

1) Für Bibelstellen oft; j. Sanhedrin 1, 1g Anf. (18a) und 10, 2 (29a) פשוטיה דקרייה; קָרֵי z. B. j. Chagiga 3, 2 (79b 17). Die ganze Bibel z. B. j. Jebamoth 2, 10 bis (4a); j. Nedarim 6. 1 Anf. (39c) opp. מתני׳, wie מקרא und משנה; כל קרייא j. Megilla 4, 1 (74d 58. 59) und j. Sanh. 2. 3 Ende (20b). Ungenau sagt daher Strack l. c. 440: „Aramäische Namen. קְרָא, קְרָיָא in Talmud und Targum = Bibelvers, Schriftstelle; bei den Massoreten, besonders in der Formel כל קריא auch = Bibel." Statt קְרָיָא möchte ich übrigens קִרְיָא punktiren nach der Analogie von כְּתָבָא : כְּתָב, denn קְרָא ist ein Hauptwort, während קְרָיָא part. pass. und folglich nur bei קְרֵי am Platze ist. — Unrichtig scheint uns Baer Dikd. Hateam. § 72 כל קריה, welches die ganze Bibel anzeigt, als קִרְיָה zu punktiren. Da das Wort aus dem Aramäischen stammt, dürfte קְרָיָה richtiger sein, als die nur im Neuhebräischen beliebte Infinitivform. Das ה statt א ist bloss Hebraismus. Man darf sich durch die ein — zweimal vorkommende Wortform קריאה nicht irreleiten lassen, denn dieselbe scheint bloss auf die unrichtige Lesung des קריה von Seiten der Copisten zurückzugehen.

2) Nachgelassene Schriften IV 12 f.

scheint, will Geiger כתבי קדש mit „die Schriften Israels“ übersetzen. Wir hätten es dann mit einer etwas poetischen Bezeichnung zu thun, zu der das prosaische Seitenstück כתבי ישראל in der traditionellen Litteratur nicht fehlen dürfte. Da aber die Worte Buch und Lehre in der Bibel mit קדש nie verbunden werden und סֵפֶר sich überhaupt nur in späteren biblischen Schriften findet und auch an diesen Stellen nie zur Bezeichnung einer „heiligen“ Schrift gebraucht wird, geht man viel sicherer, wenn man כתבי הקדש aus dem neuhebräischen Sprachgebrauch und aus dem Geiste der Tradition zu erklären versucht. Diese Bezeichnung für die Bibel dürfte erst in verhältnissmässig sehr später Zeit geprägt worden sein. Zur Zeit des jüngeren Sirach scheint sie noch nicht existirt zu haben, denn er hätte sie sonst, da er in seinem Prologe dreimal von der heiligen Schrift spricht, als treffenden und prägnanten Ausdruck sicherlich gebraucht. Erst in N. T. erscheinen ἱερὰ γράμματα (II Timoth. 3, 15) und ἐν γραφαῖς ἁγίαις (Röm. 1, 2) als treue Uebersetzungen von כתבי הקדש.

Diese Umstände weisen alle auf eine verhältnismässig späte Entstehung des Namens כתבי הקדש hin. Nun wird קדש im Neuhebräischen ebenso wie קדוש zur Bezeichnung Gottes gebraucht. Sifre I 112 (33a) heisst es: „Wer da sagt, die ganze Tora habe Mose aus Gottes Mund gesagt, nur diese Eine Sache aus seinem eigenen Munde, der ist ein Verächter des Gotteswortes“[1]). Ebenso ib. 114 Anfang: „Bis es Mose aus Gottes Mund gesagt wurde“[2]). In dem zu unzähligen Malen vorkommenden Ausdruck רוח הקדש, der sich auch in der Bibel findet, bedeutet קדש nach nh. Sprachgebrauch einfach Gott. Da nun in der Tradition die Anschauung herrscht, dass sämmtliche Schriftwerke der Bibel von Gott inspirirt d. h. durch den רוח הקדש verfasst sind, was hier nicht des Näheren ausgeführt werden kann, nannte

---

1) אמר כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו וכו׳.

2) עד שנאמר לו מפי הקדש. Dass „Kodesch“ an dieser Stellen Gott bedeute, sieht man aus den ähnlichen Stellen Sifre II 5 A; 19 A; 25 E: אמר להם (משה) לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב׳ה אני אומר לכם; 9 A dafür מפי הגבורה אני אומר. Auch Sifra zu 1, 1 (ed. Weiss 3c) hat mehrmals מפי קודש; Sifre II 310 gegen Ende כשומעים מפי הקודש.

man die biblischen Schriften: „die Schriften Gottes“. Nicht nur die Tora, sondern auch die späteren Bücher sind nach traditioneller Anschauung gleichsam von Gott verfasst, da sie durch רוח הקודש Gottesgeist, entstanden sind. Einen schlagenden Beweis hiefür bietet Sifre II 306 (130b 16), wo von Jeremias 3, 1 einfach gesagt wird, dass Gott dasselbe geschrieben habe[1]). כתבי הקודש ist demnach = כתבי ד', welcher Ausdruck nur deshalb nie vorkommt, weil man den Namen Gottes nur mit einer Umschreibung gebrauchte. Dass man mit כתבי ausschliesslich הקדש verband, wird durch den ständigen Ausdruck רוח הקדש zur Genüge erklärt. Möglich ist auch, dass כתבי הקודש ein abgekürzter Ausdruck ist, der ursprünglich כתבי רוח הקודש „die Schriften des göttlichen Geistes“ lautete. Die Worte πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος κτλ (II Timoth. 3, 16) wären dieser Annahme günstig. Wir begreifen nach der gegebenen Erklärung, warum nur כְּתָב aber nicht סֵפֶר und nicht מִקְרָא mit קֹדֶשׁ verbunden wird, weil eben כְּתָב in der Sprache der Tradition und der späten biblischen Bücher jedes Schriftstück bedeutet[2]); es musste also zur Unterscheidung קדש hinzugefügt werden.

Dass כתבי הקדש nach älterem Sprachgebrauch die ganze Sammlung der H. Schr. bedeute, kann nach dem einmüthigen Zeugniss der tannaitischen Tradition keinem Zweifel unterliegen. In der Mischna kommt der Ausdruck etwa an

---

[1]) עתידה (כנסת ישראל) שתאמר לפניו רבש"ע כבר כתבת לאמר הן ישלח איש אשתו וגו' אומר לה כלום הכתבתי לך וכו' הכתבתי לך ich liess dir schreiben, leuchtet klar die Anschauung hervor, dass die Propheten nur die Vermittler des Gotteswortes sind, was auch durch ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר ausgedrückt wird. Instructiv ist Sifre II 176: דברי בפיו אני נותן אבל ונתתי דברי בפיו אינו מדבר עמו פנים בפנים מכאן ואילך הוי יודע היאך רוח הקדש ניתנת בפי הנביאים. „Ich gebe meine Worte in seinen Mund“ (Deut. 18, 18) d. h meine Worte gebe ich in seinen Mund, aber ich spreche nicht mit ihm von Angesicht zu Angesicht von nun an. Wisse also, dass [vielleicht: in welcher Weise] der göttliche Geist in den Mund der Propheten gegeben worden. Von הוי יודע angef. spricht die Tradition. Die Stelle könnte auch anders gefasst werden, was aber für unseren Zweck ohne Belang ist. Mechilta zu 14, 15 (29b 11 v. unt.) von Gott הכתבתי = Prov.; ib. zu 20, 11 (69b) הכתיב על עצמו = Tora.

[2]) Tosifta Jom Tob 4, 4 (207[12]): כתב שתי אותיות בין בכתבי הקודש בין

7 Stellen vor und bezeichnet immer, wie aus dem Zusammenhange mit Evidenz hervorgeht, sämmtliche biblischen Bücher[1]).

Die Hagiographen wurden von den Tannaiten mit dem Namen Kethubim bezeichnet, worüber weiter gehandelt werden soll. Nur das Gesetz in der Tosifta Schabath 13, 1 (128[19]): „Obgleich man gesagt hat, dass in den Kithbe Ha-Kodesch nicht gelesen werden darf“[2]), scheint schon die Amoräer verleitet zu haben, den fraglichen Ausdruck auf die Hagiographen zu beschränken. Thatsächlich dürfte aber auch an dieser Stelle von der ganzen H. Schr. die Rede sein. Sonst wäre der Ausdruck אבל שונין, welches die Beschäftigung mit der mündlichen Lehre, welche sich in erster Reihe an den Pentateuch anschliesst, bezeichnet,

---

בכתבי הדיוט. „Wenn jemand zwei Buchstaben schreibt, sowohl in den heiligen Schriften als in den profanen Schriften.“ Entscheidend ist hier der neuhebräische und aramäische Sprachgebrauch, nicht der biblische, nach welchem auch סֵפֶר jedes Schriftstück, während es in der Tradition ausschliesslich das Buch bezeichnet. Briefe und dgl. heissen hebräisch und aramäisch immer כְּתָב z. B. Genesis r. c. 10 (52a unt.) c. 43 (175b); c. 63 (249a); 64 (254a); Exodus r. c. 5 (30b); Leviticus r. c. 22 (62a) und oft. Ester r. zu 6, 10 (28b), wo Deut. 33, 29 mit מה דאמר כתבא eingeführt wird, ist כתבא = הכתוב „die Schriftstelle“ und nicht „Schrift“.

[1]) Schabbath 16, 1: Alle כתבי הקדש werden am Sabbath vor Feuersgefahr gerettet; Erubin 10, 3: שאין דבר משום שבות עומד בפני כה״ק Ein rabbinisches Sabbathverbot wird, wo es sich um die Kithbe Ha-Kodesch handelt, nicht beachtet; Baba Bathra I Ende: וכתבי הקדש לא יחלוקו. Die כ״ק dürfen nicht getheilt werden, (wenn sie mehreren gehören); Sanhedrin 9 (10), 7: וכתבי הקדש יגנזו. Die Schriften der zerstörten Stadt (עיר הנדחת) sollen verborgen werden (vgl. Sifre II 95) Verunreinigung durch כ״ק Para 10, 3, Jadajim 3, 2; 4, 6 (Jochanan ben Zakkai). Aus der Tosifta: Schab. 13, 6 (129[16]) מכבין להציל כתבי הקדש. Man darf am Sabbath das Feuer löschen, um die Kithbe Ha-Kodesch zu retten; ib. 1, 11 (110[21]) וקורין בכתבי הקדש עם חשיכה אבל לא בלילי שבת. Man liest in der h. Schr. Freitag gegen Abend, aber nicht bei Nacht; Jom Tob 4, 4 (schon angeführt) und Jadajim 2, 9 (684[2]) = Mischna ib.

[2]) אף על פי שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין ודורשין בהן ואין צריך לומר דבר לבדוק נוטל ובודק אמר ר׳ נחמיא מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקדש מפני שטרי הדיוטות יאמרו בכתבי הקדש אין קורין קל וחומר בשטרי הדיוטות. Vgl. hiezu Lev. r. 15 (41a) = Echa r. zu 4, 22 (58b).

nicht gut verständlich. Auch die Bemerkung Nehemias hätte keinen rechten Sinn. Wir müssen demnach annehmen, dass in der Tosifta das private Lesen der ganzen H. Schr. verboten wird. Soweit ich sehe, wird sonst כתבי הקדש nur von den Amoräern für die Hagiographen gebraucht. Nachman bar Jakob (Anf. des 4. Jahrh.) verwendet j. Megilla 3, 5 (74b 9) den behandelten Ausdruck für die Hagiographen mit Ausschluss der anderen zwei Theile der H. Schr.[1]). Wenn wir die ausserjüdischen Kreise befragen, erhalten wir dieselbe Antwort. Die schon angeführten Uebersetzungen ἱερὰ γράμματα und γραφαὶ ἅγιαι bezeichnen die ganze H. Schr. und nicht die Hagiographen allein. Epiphanius[2]) bezeichnet noch die Letzteren mit γραφεῖα (= כתובים), Hieronymus allerdings kennt schon das Wort Hagiographen, wobei es immer noch fraglich bleibt, ob es eine Nachbildung von כה"ק oder von כתובים ist. Wenn aber auch Letzteres als das Wahrscheinlichere angenommen wird, kann daraus nur die genügend bezeugte Thatsache erhärtet werden, dass bei den Amoräern von etwa 250 an כתבי הקדש schon für die dritte Abtheilung specialisirt war. Nach dieser Darlegung kann man sich nur der Ansicht der meisten Autoren anschliessen, dass der oft erwähnte Ausdruck sämmtliche Bücher der H. Schr. in sich fasst und nicht bloss die Hagiographen, wie L. Löw[3]) fest behauptet und auch Grätz (Monatsschrift 35, 297) als selbstverständlich zu finden scheint.

Eine **vierte** Bezeichnung für die ganze H. Schr. ist תורה. Am bequemsten beweist dies Fürst[4]) aus Aboth 1, 2, wo aber nicht von der H. Schr. allein, sondern von der gesammten Lehre die Rede ist. Ein sicheres Beispiel findet sich hingegen in der Mechilta zu 15, 1 (34b 12 v. unt.), wo mit Tora die Psalmen gemeint sind[5]). Der Herausgeber

[1]) שאין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלן. Man liest in den Hagiographen nur von Mincha und aufwärts. Vgl. j. Schabbath 16, 1 A (15b unten): בין תורה לנביאים לכתבי הקדש.

[2]) Eichhorn I 42.

[3]) A. a. O. Eichhorn, Fürst, Geiger, E. König in seiner gelehrten Einleitung p. 450 u. A. haben das Richtige.

[4]) A. a. O. p. 3.

[5]) מה נשתנה הודיה זו מכל הודיות שבתורה שבכל הודיות שבתורה נאמר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו ובזו לא נאמר. [II Chr. 20, 21].

Friedmann hat diese Thatsache nicht erkannt und emendirt תורה in מקרא. Beweiskräftig dürfte auch eine andere Stelle daselbst zu 15, 9 (40b) sein, wo die Regel: es gebe in der „Tora“ keine chronologische und sonstige Ordnung, auf prophetische und hagiographische Schriftstellen angewendet wird[1]). Es muss noch auf die entscheidende Baraitha Genesis rabba c. 92 (343a) hingewiesen werden, wo Jismael tradirt, dass es in der Tora zehn Schlüsse a minori ad maiorem und a maiori ad minorem gebe, aber nur vier aus dem Pentateuch, sechs hingegen aus Jeremia, Samuel, Sprüche, Ester und Ezechiel citirt werden[2]. Ausserhalb der jüdischen Litteratur findet man Tora für die ganze Sammlung der H. Schr. im N. T. z. B. Joh. 10, 34, wo mit diesem Worte die Psalmen bezeichnet werden und 4. Esra 14, 21[3]).

Als **fünfte** Benennung kann כְּתוּב gelten. Dieses fast auf jeder Seite der traditionellen Litteratur vorkommende

---

[1]) Die Mechilta macht die interessante Bemerkung, dass der Anfang des Buches Jesaia eigentlich c. 6, des Jecheskel c. 2, oder nach anderer Ansicht c. 17, des Jeremia c. 2, des Hosea c. 10, des Koheleth 1, 12 sei, allein אין מוקדם ומאוחר בתורה. Zu 19, 11 (64a 5) heisst es daselbst: זה אחד מעשר ירידות שבתוכות בתורה, aber nicht alle 10 finden sich im Pentateuch, wie aus einer Vergleichung der Parallelstellen hervorgeht.

[2]) תנו ר' ישמעאל זה אחד מעשרה קלין וחמורין שבתורה. Vgl. die Kommentatoren zur Stelle und Katzenellenbogen (נתיבות עולם) zu dieser Regel), der aus dem Umstande, dass unter dem Namen Tora nichtpentateuchische Bücher citirt werden, auf einen späteren Zusatz in der Baraitha schliessen will. Der Kommentar יפה תואר verweist schon auf b. Sanhedrin 91 b, welches auch noch König (455) als Beweisstelle anführt, ohne zu bedenken, dass dort in der feststehenden Frage תחיית המתים מן התורה מנין, das Wort Tora im Gegensatz zur mündlichen Lehre (= תורה שבעל פה) gebraucht wird und also gleich תורה שבכתב ist, welches allerdings zur Bezeichnung der ganzen h. Schr. dient. Uebrigens könnte von dort ein Beweis nur für den Sprachgebrauch der Amoräer, aber nicht der Tannaiten, gebracht werden. Numeri r. c. 13 (108b) wird in einer interessanten Bemerkung zu den sechs Ordnungen der Mischna mit ג' פסוקים של תורה Psalm 19, 8–10 bezeichnet; ib. c. 18 (152 b) steht in der oft vorkommenden Zusammenstellung der gesammten Lehre מקרא ומשנה תלמוד ואגדה, welche vielfach variirt wird, statt מקרא: תורה. Einige andere Stellen bei Strack l. c. 439.

[3]) Vgl. König 443, 456; Bleek-Wellhausen Einleitung[5] 516.

Wort ist eine Abkürzung, zu welcher das Buch, in welcher die citirte oder behandelte Stelle sich findet, ergänzt werden muss, was oft thatsächlich geschieht[1]). Als Hauptwort muss man דָּבָר hinzudenken[2]). Es kann sowohl eine einzelne Stelle, als auch die ganze H. Schr. bedeuten. Ganz wie Mikra, welches auch beides bedeutet. An zahlreichen Stellen erscheint הכתוב personificirt, wie z. B. in הכתוב מדבר, הכתוב אומר, גזירת הכתוב u. s. w.; oft kommt die Verbindung מקרא שכתוב vor. Von mehreren Schriftstellen כתובים, wie מקראות von מקרא. Das griechische Aequivalent ist γραφή. Wenn es also II Timoth. 3, 16 heisst πᾶσα γραφή, muss man an כל הכתוב denken und nicht an ספרים oder כְּתָב, denn Ersterem entspricht es nicht und Letzteres wird nur im Plural in der Verbindung כתבי הקדש für die H. Schr. gebraucht, aber nie im Sing.[3]). Da כתוב eine einzelne Bibelstelle bedeutet, ist es begreiflich, dass כל הכתובים Sifre II 307 (133a 8 v. u.) als Gegensatz, zur Bezeichnung der ganzen H. Schr. dient. Mechilta zu 19, 19 (65b) dürfte כתובים die ganze H. Schr. oder vielleicht nur Propheten und Hagiogr. bedeuten; im selben Sinne wahrscheinlich auch Tosifta Baba Kamma 8, 19 (363[12]). Vielleicht gehört auch Tosifta Maaser Scheni 2, 15 (90[9]) hieher.

Eine **sechste** Bezeichnung für die H. Schr., welche die verbreitetste geworden, muss hier noch besprochen werden, weil dieselbe dem Hauptbegriffe nach innerhalb des Judenthums entstanden, wenn auch nicht innerhalb des-

---

[1]) Beispiele anzuführen ist eigentlich bei der Häufigkeit des Wortes überflüssig. Es mögen daher einige genügen. Mischna Schebiith 10, 3: עוברין על מה שכתוב בתורה; Challa 4, 11 מפני הכתוב שבתורה; sehr häufig מתנה על מה שכתוב בתורה. In den weitaus meisten Fällen wird das Buch deshalb nicht genannt, weil die Citirung der Stelle vollauf genügte; in den voraufgehenden Stellen wird תורה auch nur des Nachdruckes halber erwähnt, aber nicht, um den Fundort anzugeben. Das Vorbild bietet die Bibel: Numeri 28, 61; Nehem. 8, 14; Daniel 12, 1 u. sonst.

[2]) Steht ausdrücklich z. B. Schir r. c. 2 (26b) אלו לא היה הדבר כתוב. Jeder Lehrsatz, Ausspruch heisst דבר z. B. Sifre I 112 (33a Z. 12 v. unt.); I 118 (39a 16) mehrmals u. oft

[3]) Gegen Eichhorn[3] I 40 n. r. und gegen Fürst p. 2 n. 1. Strack l. c. 438 citirt כל הכתוב aus Profiat Duran.

selben erhalten worden ist. Wir meinen die Ausdrücke διαθήκη, παλαιὰ διαθήκη = Vetus Testamentum = Altes Testament.

Die älteste Stelle ist Sirach 24, 23, wo der Pentateuch βίβλος διαθήκης genannt wird. Aehnlich LXX Exodus 24, 7; II Könige 23, 2. 21. τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης den Textworten ספר הברית entsprechend. Es ist demnach sicher, dass der besagte Ausdruck ursprünglich nur den Pentateuch bedeutet hat. Aber ebenso wie Tora hat auch Diatheke den allgemeineren Sinn H. Schr. angenommen und zwar zuerst bei Paulus II Corinth. 3, 14 (vgl. Math. 26, 28), der παλαιὰ διαθήκη als allgemeine Bezeichnung verwendet[1]). Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dass zur Zeit des Sirach der Pentateuch und zur Zeit des Paulus die ganze H. Schr. in jüdischen Kreisen auch mit ספר הברית benannt wurde. Merkwürdigerweise findet sich dieser Name in der Tradition nicht; ja nicht einmal ספר הברית (Exod. 24, 7) wird auf den ganzen Pentateuch gedeutet[2]). Nur in einem bekannten, wie es scheint, polemisch zugespitzten Ausspruche des Simon ben Jochai (um 150) ist eine Art Anspielung auf den Namen Diatheke für die Tora enthalten[3]). Die Möglichkeit, dass die Bezeichnung ספר הברית und das demselben entsprechende

---

1) Eichhorn[3] I 36; Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums I 207b, II 1649; Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testamentes (1887) § 303, wo man die spätere Geschichte dieser Benennung findet.

2) Mechiltha zu 19; 10 (63b); Juda I daselbst jedoch scheint den fraglichen Ausdruck auf den ganzen Pentateuch zu beziehen. Schir r. zu 1, 4 (15a) wird Deut. 4, 13 בריתו vermittelst Anspielung auf בריית (של עולם) die Weltschöpfung auf die Genesis gedeutet

3) J. Sanhedrin 2, 6 (20c) = Leviticus r. c. 19 (51a) u. Parallelst. דייתיקי שבטלה מקצתה בטלה כולה in Bezug auf die Tora. Das Wort דייתיקי kommt oft vor: Mischna Baba Bathra 8, 6; Tosifta Schabbath 8, 13 (120[17]) שטרי דייתיקי; j. Schebuoth 7, 9 (38a); Genesis r. c. 59 (237a 2); Numeri r. c. 2 (9b 1); Koheleth r. c. 5 (61b ob.); vorzüglich als Bezeichnung der letztwilligen Verfügung: j. Pea 3, 9 (17d 12 v. unt.) אורח ארעא היא ששכיב מרע כותב דייתיקי ובריא שטר מתנה; j. Taanith 1, 1 (63d 15) בדייתיקי נתתי לאביהם. Wie bekannt, hat διαθήκη zwei Bedeutungen: Vertrag und Testament. Nach dem palästinensischen Sprachgebrauch erklärt es sich zur Genüge, warum das fragliche Wort gegen den ursprünglichen Sinn von der Vulgata (Matth. 26, 28) und den Kirchenvätern mit „testamentum“ wiedergegeben wird.

דייתיקי aus polemischen Rücksichten unterdrückt worden ist, scheint uns nicht ausgeschlossen. Wir können wenigstens für das vollständige Verschwinden dieser Benennung aus dem Kreise der jüdischen Tradition keine andere Erklärung geben. Die Betonung des „neuen Bundes" gegen den „alten Bund" mag genügende Veranlassung zur Vermeidung eben dieses Ausdruckes gegeben haben.

Wir schliessen dieses Kapitel mit einem Citat aus J. S. Blochs Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Litteratur (Leipzig 1875): „Der Mangel aber einer hebräischen Gesammtbezeichnung lehrt unwiderleglich, dass die Sammler der letzten Theile, diese nicht mit den ältern zu einem Corpus vereint, sondern dass diese Vereinigung erst in einer sehr späten Zeit erfolgte" (S. 15). Nebiim und Kethubim haben wir als Gesammtbezeichnungen nicht aufgenommen; bei Tora kann Bloch seine Einwendung erheben, sie sei erst später verallgemeinert worden; gegen ספרים und כתבי הקדש jedoch lässt sich nichts vorbringen

2. Ueber die Namen der drei Abtheilungen der H. Schrift.

Für die Dreitheilung der H. Schr. und die Benennung dieser Abtheilungen ist in den auf uns gekommenen Schriften die älteste Quelle der Prolog des jüngeren Sirach. Einen constanten Ausdruck hat er eigentlich nur für die erste Abtheilung: νόμος. Für die zweite hat er zweimal προφῆται, einmal hingegen προφητεῖαι; für die dritte gebraucht er jedesmal eine andere Bezeichnung[1]). Es ist demnach sicher, dass zu seiner Zeit die ersten zwei Abtheilungen תורה ונביאים genannt wurden[2]). Die dritte Abtheilung scheint man שאר ספרים

---

[1]) διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων. εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωστιν. ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.

[2]) Vielleicht ist die ursprüngliche Bezeichnung נבואה = προφητεῖαι, welche zu תורה eher passt, als נביאים, denn die Schriften sind ja keine Propheten, sondern Prophetien. Freilich kann man auch sagen, נביאים sei aus ספרי נביאים abgekürzt, ebenso wie תורה aus ספר תורה. Wenn man aber bedenkt, dass bei der Dreitheilung nicht an die äussere Er-

oder שאר ספרי אבות genannt zu haben. Da die Hagiographen, auch wenn zu ihnen nur die heute anerkannten Bücher gehört haben, aus heterogenen Elementen zusammengesetzt sind, konnten sie mit keinem alle zusammenfassenden Namen belegt werden. Ausserhalb der hebräischen Sprache hat es noch Jahrhunderte gedauert, bis für diese Abtheilung ein fester Ausdruck sich ausgeprägt hat, denn weder das zweite Makkabäerbuch (II 13), noch Philo (II 475 Mangey), weder das N. T. (Luk. 24, 24), noch Josephus (c. Ap. I 8) haben für dieselbe einen eigenen Ausdruck. Eine merkwürdige Parallele zu der Dreitheilung νόμος, προφῆται καὶ ἄλλα βιβλία (Sirach Philo Joseph. Maccab.) bietet die Tosifta Kelim II 5, 8 (584[10])[1]), wo ספר אחר nur die Hagiographen bedeuten kann.

Wenn wir nun die tannaitische Litteratur befragen, erhalten wir im Wesentlichen dieselbe Antwort. Aus der Mischna ist mir wohl keine einzige Stelle bekannt, in welcher sämmtliche drei Abtheilungen zusammen genannt wären, aber aus verschiedenen Stellen kann man mit Sicherheit entnehmen, dass sie die Dreitheilung kennt, was eigentlich selbstverständlich ist, und dass sie für dieselben die nämliche Benennung hat. Tora und Nabi werden neben ei-

---

scheinung der bibl. Bücher gedacht wird, woraus es sich erklärt, warum nie ספר תורה, ספרי נבי׳ und gar ספרי כתובים in Anwendung kommt, sondern an den Inhalt, dann wird man נבואה dennoch als die ältere ursprünglichere Benennung anerkennen müssen. Die im Jalkut II Nr. 702 aus einem Midrasch citirte Dreitheilung שאלו לחכמה . . . שאלו לנביאה . . . שאלו לתורה welche sich auch in j. Makkoth 2, 7 (31 d Z. 12 v. unt.) findet, wo שאלו לתורה nur ausgefallen zu sein scheint, mag daher trotz der verhältnismässigen Jugend des Fundortes sehr alt sein. חכמה kann natürlich nur einen Theil der Hagiographen bedeuten; als Belegstelle ist Prov. 13, 21 angeführt. Pesikta d. R. Kahana ed. Buber 1866 ist ebenfalls ein Satz ausgefallen.

[1]) כפר עזרא [תורה = ס׳ עזרה l.] שיצא לחוץ מטמא את הידים, ולא ספר עזרא בלבד אלא אפילו נביאים וחומשים וספר אחר שנכנס לשם מטמא את הידים. Die Schrift De vita contemplativa, in welcher § 3 die erwähnte Benennung sich findet, soll nicht Philo angehören, sondern aus dem 3. Jahrhundert stammen. Vgl. Strack, Prot. Real-Encyclopädie [2] VII 425.

nander genannt: Rosch Haschana 4, 6[1]); Megilla 4 (3), 5[2]). Aber auch die כתובים werden genannt und zwar schon von Rabbi Akiba in der bekannten Mischna Ende Jadajim 3: „denn alle Kethubim sind heilig, aber das Hohelied ist hochheilig[3]).

Wie aber schon oben bemerkt worden ist, hat die Mischna wohl grössere Autorität als die verschiedenen Baraitha's besessen, aber auf ein höheres Alter ihrer Aussagen und ihres Sprachgebrauches kann sie im Allgemeinen keinen Anspruch erheben, denn viele ältere Stücke sind in ihr im Gegentheil ganz umgearbeitet und auch sprachlich in eine jüngere Form umgegossen worden. Die aussermischnischen, tannaitischen Lehrstücke verdienen also in historischer Beziehung denselben Glauben und ihren Aussagen muss die gleiche Beweiskraft zuerkannt werden. Nun findet man aber in diesen Texten nicht nur Tora und Propheten[4]), sondern auch alle drei Abtheilungen[5]) neben einander genannt. Häufiger

---

[1]) מתחיל בתורה ומשלים בנביא. „Man beginnt mit der Tora und schliesst mit dem Propheten." Die Kethubim, welche nach den Kommentatoren mit gemeint sein sollen, sind wenigstens ausdrücklich nicht genannt.

[2]) מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה. „Man darf von einer Stelle zur anderen springen bei der Vorlesung aus dem Propheten, aber nicht bei der aus der Tora". Der Sing. wird deshalb gebraucht, weil man bei einer Lection nur aus einem Propheten las, נביאים hätte also zu einem Missverständniss Anlass geben können. So ist dieser Sing. aufzufassen und nicht wie bei Grätz (Kohelet 151) „Prophetenrolle".

[3]) שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים. An dieser Stelle kann כתובים nur die Hagiographen und nicht die ganze Bibel bedeuten.

[4]) Tosifta: Baba Mezia 11, 23 (396[29]); Baba B. 8, 14 (409[9]) ספר תורה ונביאים; Kelim II 5, 8 (584[9]) נביאים וחומשים; ähnlich Megilla 4, 20 (227[3]). Sifre II 218 (114a 16) סורר על דברי תורה ומורה על דברי נביאים.

[5]) Tosifta Rosch Haschana 4, 6 (212[26]); b. Baba B. 13b; j. Megilla 3, 1 (73d unten) Meinungsdifferenz zwischen Meir und den Gelehrten; Mech. zu 17, 14 (55a 6): (Tora), Propheten, Megilla. Ebenso b. Megilla 7a, hingegen j. Megilla 1, 7 (70d 52): זאת תורה . . . זכרון אלו הנביאים . . . בספר אלו הכתובים . . . Im palästinensischen Talmud, ausser der angeführten Stelle, Berachoth 1, 8 (3c 38); Schekalim 3, 1 g. Ende (47c 40); Megilla 3, 1 (73d — 74a); Chagiga 2, 1 (77b); Sota 7, 2 (21c 9); Nedarim 3, 14 (38b 4); Kidduschin 1, 3 Anf. (59d = ib. 60b). Mehrere von Samuel bar Nachman tradirt.

werden sie natürlich in den Agadawerken der Amoräer zusammen erwähnt, bei welchen es beliebt wurde, irgend einen Lehrsatz aus allen drei Theilen der Schrift herzuleiten[1]). Leopold Löw hat daher die Thatsachen gegen sich, wenn er behauptet: „Bei der Schliessung des Kanons hiessen die drei Theile desselben: ספרים, תורה, כתבי קדש. Erst in dem nachmischnischen Schriftthume wird der zweite Theil נביאים, der dritte כתובים genannt, und der Name ספרים auf alle biblischen Bücher übertragen“ (Graphische Requisiten II 110). Dass ספרים nicht die Propheten, sondern sämmtliche Bücher und ebenso כתבי הקדש nicht die Hagiographen, sondern ebenfalls die ganze H. Schr. bedeute, haben wir schon im vorigen Kapitel nachgewiesen. Aus den voraufgegangenen Erörterungen sehen wir auch, dass der zweite Theil der H. Schr. in der Mischna und in den ihr gleichwerthigen tannaitischen Sammlungen, ja sogar schon

---

1) Vgl. die in der vorangegangenen Note citirten Stellen. Im Midrasch häufig, z. B. Schir rabba zu 1, 11 E. Aus den Rabbot seien noch der Reihe nach folgende Stellen verzeichnet: Genesis r. c. 48 (196b 5); c. 51 (209a); c. 68 (166a 2); 74 (286 b. unt.); c. 76 (292a unt.); Exodus r. c. 25 (94a); c. 31 (118b 2); c. 47 (154a: Gott befiehlt Moses: כתוב לך תורה ונביאים וכתובים שיהיו בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה = Tora, Propheten und Hagiographen schreibe dir auf, damit sie schriftlich sein mögen, Halachoth, Midrasch, Agadoth und Talmud seien mündlich); Leviticus r. c. 3 gegen Ende (12a); c. 16 (44a 8 der Tannaite Ben Azzai); Numeri r. c. 2 (10b); c. 10 (74b); Ruth r. zu 2, 4 (15a); zu 3, 13 (21a); Schir r. zu 4, 1 (48a 5). Interessant ist j. Nedarim 3, 14 (38b 4), zu welcher man die daselbst angegebenen Parallelstellen vergleichen wolle. Strack l. c. p. 432 schreibt: „dem Vorhandensein von תורה נביאים וכתובים entsprechend findet Rab Assi (Megilla 21b), dass Montags, Donnerstags und Sonnabends nur drei aus der Esterrolle vorlesen. Der von uns unterstrichene irrthümliche Satz verdankt seine Entstehung der folgenden Mischna, Megilla 3, 1: (1) הקורא את המגילה עומד ויושב קראה אחד קראוה שנים יצאו וכו' (2) בשני וחמישי ובשבת במנחה קורין שלשה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן Strack hat gemeint, es ist in Halacha (2) noch immer von der Vorlesung der Megilla die Rede, vor welchem Missverständnis ihn schon eine genauere Betrachtung der (1) Halacha hätte schützen können. — Aramäisch אורייתא נביאי וכתיבי Kidduschin 49a u. sonst; Massora abgekürzt אינ"ך. Dikduke Hateamim (56) u. mehrfach bei Copisten אורייתא נביאים וכתובים, was beachtenswerth ist.

drei Jahrhunderte vor ihrem Abschluss, נביאים genannt wurde. Ferner haben wir auch bewiesen, dass schon Akiba den Namen Kethubim für die Hagiographen kennt. Kethubim kommt einmal sogar als Gegensatz von Tora vor[1]). Als Oppositum zu קל וחמר wird כתובים Sifre II 101 Ende angewendet, gehört also, wie andere ähnliche Stellen, nicht hieher.

Es gibt auch eine Zweitheilung der H. Schr. in Tora und Kabbala. Dass קבלה nicht bloss die Hagiographen, sondern auch die Propheten bezeichne, hat schon Zunz nachgewiesen.[2]) Den Namen „Kabbala" erklärt er daselbst: „Sowohl die Gesetze der mündlichen Ueberlieferung als die Lehren der Propheten und der Hagiographen heissen im Gegensatz zu den mosaischen Büchern: Kabbala, das Empfangene, — als sei der schriftliche Inhalt der nachmosaischen Lehren gleichfalls ein Ueberliefertes, welches dergestalt dem mündlichen Gesetze näher gerückt wird als dem schriftlichen". Rappoport (Erech Millin 167b) bringt קַבָּלָה in Zusammenhang mit der Redensart קובלים אנו עליכם פרושים (Mischna Jadajim 4, 6) und דברי קבלה wäre = דברי תוכחה Mahnreden. Demnach müsste man annehmen, קבלה habe ursprünglich nur die Propheten bezeichnet. Wenn auch dies letztere möglich ist, leidet dennoch diese Erklärung an dem Fehler, dass sie eine Pielbildung aus dem Kal erklären will. Im Piel bedeutet קבל nie gegen jemand Klage erheben.

---

[1]) Sifre I 143 (53b 7 von unt.) ואע"פ שאין כתוב בתורה מפורש בכתובים.

[2]) Gottesdienstliche Vorträge p. 44 n. a. Es sind daselbst viele Stellen, wo sich קבלה findet, verzeichnet, z. B. Mischna Taanith 2, 1; Tosifta Nidda 4, 10 (645[1]); Sifre I 112, 139 u. s. w. Wir fügen aus dem Jeruschalmi hinzu: Challa 1, 1 (57b 16); Pesachim 5, 5 (32c 59); Jebamoth 2, 6 (4a 19) vgl. Kidduschin 3, 14 g. E. (64d 12 v. u.); ib. 4, 5 Anf. (66a). — Ben Ascher scheint mit קבלה in dem die Hagiographen charakterisirenden Satze: קבלה של אמת וזכרון ראשונות (Dikduke Hat. S. 2) auf die Hagiographen hinzuzielen. Möglich ist auch, dass אמת eine Anspielung auf איוב משלי תהלים ist, wie זכרון ראשונות auf die historischen Hagiographen. Auf die Propheten zielt er mit שלים hin = אשלמתא. Ben Ascher scheint demnach dem Sprachgebrauch des Traktats Soferim zu folgen: קבלה = Hagiographen, קדושה = Propheten.

S. J. Finn sagt in seiner Geschichte Israels[1]) im Wesentlichen dasselbe was Zunz, wie es scheint, ohne Kenntniss davon zu haben.

Es sei uns auch gestattet eine Vermuthung über Ursprung und Bedeutung dieses Namens auszusprechen. In der schon angeführten Mechilta zu 17, 14 (55a 6) und Parallelstellen wird das Textwort זכרון mit נביאים gleichgesetzt. Demnach enthalten die Propheten זכרונות Denkwürdigkeiten. Wenn im zweiten Makkabäerbuch (II 13) gesagt wird ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματισμοῖς, sind, nachdem die Denkwürdigkeiten (זכרונות) die prophetischen Schriften enthalten, die Bücher der Tora und der Propheten gemeint, wenn auch die ganze Erzählung, besonders die Worte τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν, sonst sagenhaft ist. Ich vermuthe nun, dass קבלה auch nichts Anderes ist, als זכרון und bedeutet „Ueberlieferung“ und zwar der Denkwürdigkeiten, der Ereignisse der Vergangenheit. Fasst ja auch Josephus die Propheten in erster Reihe für Tradenten, Verzeichner der geschichtlichen Ereignisse auf. Ganz in diesem Sinne äussert sich auch die spätere Tradition in einer interessanten Stelle über die Propheten.[2]) Und sie sind es ja in der That, da die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige als von ihnen verfasst angesehen werden; ferner stehen ja die prophetischen Reden mit der Zeitgeschichte in engem Zusammenhange, die Prophetenschriften sind demnach auch Geschichtswerke. Man kann sich nach dieser Vermuthung befriedigend erklären, warum auch die Hagiographen „Kabbala“ genannt werden. Da sie nämlich zum grossen Theil Geschichtliches enthalten, wurde der Name auch auf sie übertragen.

Die Masora hat für die zweite Abtheilung der Bibel den Namen אשלמתא, welcher im Aramäischen dieselbe Bedeutung hat, wie im Neuhebräischen קבלה. An der Identität der zwei Bezeichnungen kann nach den zahlreichen Belegstellen, welche aus den verschiedensten Quellen beigebracht worden

---

[1]) דברי הימים לבני ישראל (Wilna 1871) I S. 258.

[2]) Leviticus rabba c. 34 (98b) בשם ר׳ לוי אמרו לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה ועכשיו אדם עושה מצוה מי כותבה אליהו ומלך המשיח והקב״ה חותם על ידיהם.

sind, dass השלים „überliefern“ bedeute, nicht gezweifelt werden. Strack (l. c. 439), der die hieher gehörige Litteratur verzeichnet, hält M. Straschun für den Urheber dieses Nachweises; Andere pflegen noch Spätere zu citiren. Die Priorität gehört aber S. L. Rappoport und S. D. Luzzatto. Der Letztere spricht in einem hebräischen Briefe an Rappoport aus dem Jahre 1836 von dem fraglichen Ausdruck und bringt mehrere Beweise, dass השלים überliefern bedeute und nicht so sehr mit קבל als eben mit מסר identisch sei; demnach ist אשלמתא = מְסָרַת, was im Wesen mit קבלה identisch ist, denn es kommt blos auf den Standpunkt an, von welchem die Sache betrachtet wird, was durch Aboth 1, 1 משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע am besten illustrirt wird (vgl. אגרות שד״ל ed. Gräber Przmisl 1882 p. 347).

Analog zu תורה וקבלה ist die Zweitheilung תורה ומקרא. Sifre II 317 (135b 16 v. u.) muss nämlich „Mikra“ sowohl die Propheten, als auch die Hagiographen bedeuten. In demselben Sinne wird dieses Wort Schir rabba c. 1 (16b unt.) gebraucht. Es wird daselbst gesagt, dass im Innern des Gelehrten תורה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות enthalten sind. Da in dieser Stelle sämmtliche Werke der mündlichen und schriftlichen Lehre ausführlicher als sonst aufgeführt werden, kann die Echtheit des fraglichen Wortes nicht in Zweifel gezogen werden. Ganz sicher bedeutet מקרא auch Genesis rabba c. 16 (75b) נביאים וכתובים. Es heisst dort nämlich . . . . . אלו דברי תורה (Gen. 2, 11) אשר שם הזהב שם הבדולה ואבן השוהם וגו׳ מקרא משנה ותלמוד ותוספתא ואגדה; da „Tora“ schon genannt ist, kann „Mikra“ bloss Propheten und Hagiographen bezeichnen. Dass diese Benennung sich einst auch bei Ben Ascher in dem Stücke über die Verbesserungen der Soferim in der Einleitung vorgefunden hat, habe ich in „Masoretische Untersuchungen“ (S. 50) gezeigt. (Vgl. Revue des Etudes Juives XV 113 und XVI 277). Wie מקרא zu der Bedeutung der נביאים וכתובים kommt, ist nicht klar. Daran aber kann nicht gezweifelt werden, dass es in den angeführten Stellen in diesem Sinne gebraucht wird. Auffallend bleibt allerdings, dass sonst in der traditionellen Literatur zur Bezeichnung der nicht pentateuchischen Bücher קבלה und nicht מקרא in Anwendung kommt.

Die Unterscheidung zwischen נביאים ראשונים und נביאים אחרונים kennt die Tradition noch nicht. Es wird wohl von נביאים ראשונים und von נביאים אחרונים gesprochen, und zwar sehr oft, aber nicht in dem Sinne wie in der Masora. Sowohl die Tannaiten als die Amoräer bezeichnen nämlich mit הנביאים הראשונים, das an zahlreichen Stellen sich findet, wie schon Secharja 7, 12, die alten Propheten im Gegensatz zu הנביאים האחרונים den letzten Propheten, d. h. Chaggai, Secharja und Maleachi. Nur diese drei werden die jüngern genannt, die übrigen gehören ohne Ausnahme zu den נביאים ראשונים.[1]) In demselben Sinne wird auch, freilich selten, von כתובים הראשונים gesprochen, nämlich die alten Hagiographen, z. B. Job[2]).

---

[1]) Z. B. Mischna: Joma 5, 2; Taanith 5. 2; Sota 9, 14. — Sifre II 27, 357. — Die נביאים אחרונים Tosifta Sota 13, 2 (318[22]) und oft.

[2]) Sifre I 12; Sota 7b. כתובים אחרונים kommt nicht vor. G. A. Marx (Dalman) bestreitet mit Recht in seiner Schrift Traditio Rabbinorum Veterrima etc. (Leipzig 1884) p. 39 Fürst's diesfällige Behauptung (Kanon p. 60) Ob כתובים mit Raschi als die Gesammtbibel zu fassen ist, bleibt in Berücksichtigung der Stelle im Sifre zweifelhaft. Harris schreibt noch 1889 in J Qu R I 227: „The Chetubim, again, were divided into כ' ראשונים and כ' אחרונים." — Es sei uns gestattet, bei dieser Gelegenheit einige Versehen in Dalmans Schrift zu berichtigen. Baba Bathra 15a wird über die letzten 8 Verse des Pentateuchs tradirt: עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע דברי ר' יהודה ואמרי לה ר' נחמיה אמר לו ר' שמעון וכו', gemeint ist also R. Jehuda ben Ilai, der schlechtweg ר' יהודה genannt wird; nach Dalman p. 23, n. 4: „Rabbi Juda ha-Nasi, patriarcha Palestinensis sec. II., auctor Mischnae"; p. 28 n. 4 wird zur Controverse desselben R. Jehuda mit R. Meir Baba Bathra 13b bemerkt: „aut Rabbi Juda ben Ilaï . . . aut Rabbi Juda ben Bethera, Tannaeus sec. I." Nach der zuvor erwähnten Controverse des R. Jehuda und des Rabbi Simon heisst es l. c.: כמאן אזלא הא דא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן לימא דלא כר"ש אפילו תימא ר"ש הואיל ואשתני אשתני. „Mit wessen Ansicht stimmt überein, das was R. Josua bar Abba im Namen des R. Giddel, im Namen des Rab gesagt hat: Die letzten acht Verse der Tora liest einer allein [in der Synagoge, wie es in der Parallelstelle Menachoth 30a heisst], soll gesagt werden, nicht mit der des R. Simon? [Antwort] Man kann auch sagen, [es stimmt mit der des] R. Simon, weil aber [diese Verse] in anderer Weise geschrieben worden sind [als die übrigen der Torā], werden sie auch in anderer Weise [durch Einen] gelesen." Marx (Dalman) übersetzt: »Id cujus cum verbis congruit? Cum Rabbi, quem Rabbi Josua bar Abba auctore Rabbi Giddel affirmat dixisse: Octo Versus in Lege recitentur ab uno! — Quod siquis non congruere existimet cum verbis Rabbi

Zum Schluss erübrigt es noch den Namen כתובים zu erklären. Dass er bereits in der Mischna und zwar von Akiba erwähnt wird, ist schon oben bemerkt worden. Nach der allgemeinen Annahme wäre כתובים eine Abkürzung für כתבי

Simonis; utique congruere sciat, quoniam mutatio [sive scriptoris, sive modi scribendi] sequi videri possit mutationem [scil. in modo recitandi]." Dalman hat seiner Auffassung entsprechend auch in der Textausgabe nach כמאן אזלא הא einen Punkt gesetzt, die Frage also daselbst zu Ende gehen lassen, wodurch aus einem Theil der Frage eine Antwort gemacht wird. Wie er sich nach diesem Irrthum in der Stelle zurecht gefunden hat, ist mir aus seiner Uebersetzung nicht klar geworden. Die Worte „sive scriptoris" beweisen, dass Dalman die Frage auch auf den Controversanten des R. Simon ausgedehnt hat, was ganz sinnlos ist, denn mit der Ansicht desselben stimmt ja Rabs Ausspruch auf alle Fälle überein. — Levi bar Lachma gehört dem zweiten Amoräergeschlecht an, hat also vor 300 gelebt, was schon aus den im Seder Hadoroth citirten Stellen zu entnehmen ist. W. Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer I (1892) reclamirt mit Recht mehrere Agadas für ihn (s. besonders p. 448 n. 3; ferner 354, 362, 461, 475). Z. Frankel, Mebo Hajeruschalmi, nennt denselben nicht, was Bacher entgangen ist, denn er führt Levi b. L in seiner Ergänzung zu Frankels Werk (l. c. p. 567) nicht auf. Dalman schreibt p. 24 n. 8: „Quo tempore vixerit R. Levi bar-Lachma, nescimus; vide Seder Tannaim va-Amoraim in libro Seder ha-Doroth." — P. 25 n. 7 wird über den berühmten babylonischen Amora רבא gesagt: „Aut Rabba ben Nachmani, Amoraeus IV saeculi, magister academiae Pumbadithanae, aut Rabba ben-Chama aequalis illius." Das geht schon über den Spass. Es wird erstens רבה בר נחמני (= רבא בר יוסף בר חמא) mit רבא verwechselt und obendrein ist durch Flüchtigkeit בר יוסף (im Sed. Hador.) übersehen worden, wodurch ein nichtexistirender Amora Rabba ben-Chama geschaffen wird. Dass R. Samuel bar Nachman nicht der Bruder des Rabba bar Nachmani ist, wie p. 25 n. 11 nach ungenannten Vorgängern angegeben wird, war aus Bachers „Agada der babylonischen Amoräer" (1878. p. 97) zu lernen (vgl. auch Ag. der pal. Amoräer p. 477 n. 2). — P. 39: „scilicet Tannaei Nathani, qui fuit Jehudae I patriarchae et Rabbi Meiri aequalis« kann nur cum grano salis gesagt werden; die Genannten waren die Zeitgenossen des Vaters des Patriarchen Jehuda I. — P. 36 n. 3; p. 50 n. 2 und p. 60 n. 2 ist „Mischp. ha-Team. ed. Baer-Strack" ein Schreibfehler statt Dikduke Hateamim; ersteres Werk gehört Heidenheim. — P. 29 n. 3 hätte auf den ersten Berichtiger J. S. Bloch »Studien» p. 27 und schon 1875 in Magazin für jüdische Geschichte und Litteratur verwiesen werden können. — Ungenau ist p. 39 n. 3 „Seder Olam", da es zwei gibt. Ob diese Versehen in der zweiten Auflage der Traditio Veterrima berichtigt worden sind, weiss ich nicht, denn dieselbe ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

הקדש. Nun ist aber schon oben gezeigt worden, dass כתבי הקדש in der Sprache der Tannaiten nicht bloss die Hagiographen, sondern sämmtliche biblische Bücher bezeichnet. Auch die Amoräer gebrauchen es noch in diesem Sinne, wiewohl sie es auch schon für Hagiographen verwenden.[1]) Keinesfalls kann Akiba bei der Anwendung des Wortes כתובים an כתבי הקדש gedacht haben, da er unter Letzterem noch nicht ausschliesslich Hagiographen verstanden hat. Da der jüngere Sirach die Hagiographen mit τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων bezeichnet und da ferner sämmtliche biblische Bücher auch כל הכתובים genannt werden, dürfte es am wahrscheinlichsten sein, dass die Hagiographen in uralter Zeit שאר הכתובים genannt wurden, woraus durch Abkürzung כתובים schlechtweg geworden ist. Dies findet man auch im Gegensatz zu Tora, wie gewöhnlich „Kabbala“[2]). Eine Stelle für שאר כתובים kann ich allerdings nicht anführen; Fürst (55) hat auch keine. Es lässt sich aber aus שאר ספרים, welches τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων vollkommen entspricht, auf die ehemalige Existenz eines solchen Ausdruckes schliessen. שאר ספרים findet sich für die Hagiographen bei Ben Ascher.[3]) E. König (Einleileitung 457) meint: „Kethubim, eig. Geschriebenes, Schriften,

---

[1]) Fürst, Der Kanon des AT. p. 3, n. 6 sagt, dass die Ausdrücke עשרים וארבע ספרים oder עשרים וארבע כתבי קדש sich „j. Sanh. c. ult. hal. 10, Midr. Koh. zu Koh. 12, 12; Schemoth rabba c. 41“ finden sollen. Im pal. Talmud Sanh. 10, 1 (28 a) findet sich der Ausdruck „24 Bücher“ überhaupt nicht, sondern nur die „24 Nägel“, mit welchen sie daselbst und in Exodus rabba verglichen werden. Was aber die Hauptsache ist, כ״ד כתבי קדש kommt nirgends vor, weder an den angeführten noch an irgend einer andern Stelle, sondern ausschliesslich ספרים, denn ein einzelnes Buch heisst nicht כתבי קדש und nicht כתב קודש. Hiernach ist auch ib. p. 3 n. 7 und p. 4 n. 3 zu berichtigen. Richtig citirt p. 96 n. 4.

[2]) Sifre I 143 (53b 7 v. unten): ואע״פ שאין כתוב בתורה מפורש (ψ 90, 16 =) בכתובים.

[3]) D. H. S. 44 in den einleitenden Worten über die Verbesserungen der Soferim muss es nach einem Citat aus einem alten Manuscript im Kommentar יפה תואר (Genesis r. zu 18, 22) heissen ולא שתיקנו אותם שמחקו וכתבו מה שכתב מרע״ה בתורה ומה שכתוב בנביאים ובשאר הספרים statt אלא שכתב משה רבינו בתורה ומה שכתבו הנביאים בשאר הספרים in der Ausgabe von Baer-Strack. Die Hagiographen werden also hier שאר הספרים genannt. — Megilla 9a ist שאר ספרים = נביאים וכתובים.

weil dies neben Tora [Gottes durch Mose] und Propheten eine blos entferntere Beziehung der so benannten Bb. zu dem göttlichen Quell der Religionsgedanken Israels ausdrücken muss". Ganz verfehlt. Aus dem Worte „Schriften" lässt sich mit gar keiner Lupe „eine entferntere Beziehung der . . . . Religionsgedanken" herauslesen.

Wenn wir nun die vorgeführten technischen Ausdrücke für die gesammte H. Sch. und ihrer Theile überblicken, machen wir die Wahrnehmung, dass die Bedeutung derselben im Verlaufe der Geschichte bald eine weitere, bald eine engere wird. Sie werden zum Theil generalisirt, zum Theil specialisirt. Bei „Tora" liegt die Verallgemeinerung für die ganze Bibel von der speciellen Bedeutung „Pentateuch" offen zu Tage. Mit „Mikra" dürfte es dieselbe Bewandtniss haben. Mit Rücksicht auf Neh. 8, 8, von wo dieser Ausdruck wenn auch mit modificirter Bedeutung entlehnt sein dürfte, ist es keine gewagte Behauptung, dass in der ersten Zeit nach der Einführung der Gesetzes-Vorlesungen nur die Tora „Mikra" genannt wurde; setzt ja noch ein Amora Simon b. Lakisch תורה=מקרא[1]). Nach der Ausdehnung dieser Institution auf die Propheten hat sich auch die Bedeutung des fraglichen Wortes entsprechend erweitert, bis es schliesslich sämmtliche Bücher in sich fasste. Merkwürdigerweise hat sich dasselbe nach seiner Generalisirung wieder specialisirt und zwar als Oppositum seiner ursprünglichen Bedeutung zu „Propheten und Hagiographen". Dass כתבי הקדש von einem allgemeinen Begriff zu einem speciellen heruntergesunken ist, haben wir ausführlich auseinandergesetzt. Fraglich bleibt nur noch, ob „Kabbala" als Benennung für die letzten Theile des Kanons nicht ursprünglich ausschliesslich die Propheten als Aufzeichner der Tradition bezeichnet hat, und von dieser speciellen Bedeutung erst im Verlaufe der Zeit zu seiner allgemeineren fortgeschritten ist. Sicher ist, dass es in der tannaitischen Tradition Propheten und Hagiographen, einige Jahrhunderte später (Sopherim 18, 3) nur die Propheten bedeutet; dieser Befund schliesst aber die Möglichkeit nicht aus, dass der fragliche Ausdruck ursprüng-

[1]) Berachoth 5a; vgl. die oben p. 11 n. 1 citrte Sifrastelle.

lich, also in vortannaitischer Zeit, als Bezeichnung für die Propheten geprägt worden wäre. Wie es scheint, hat כתובים alle drei Bedeutungen: H. Schr., Propheten und Hagiographen. Es dürfte sich von der ersten, zur zweiten und von der zweiten zur dritten Bedeutung specialisirt haben.

3. Ueber die Namen der einzelnen Bücher.

Die Benennung der einzelnen Bücher der H. Schr. rührt, wie bekannt, zumeist nicht von den Verfassern selbst her. Die Propheten haben ihre Schriften, auch wenn sie dieselben selbst niedergeschrieben haben, mit gar keinem Titel versehen. Die Aufschriften דברי ירמיהו, חזון ישעיהו, דבר ד׳ אשר היה אל הושע u. s. w. sind nach allgemeiner Annahme von Spätern hinzugefügt. Aus dem Sprachgebrauch des Chronisten kann man schliessen, dass in seiner Zeit die prophetischen Schriften so benannt wurden, dass man zu den Namen der Verfasser zumeist דברי oder Aehnliches hinzufügte. So findet man I Chron. 29, 29 דברי שמואל הרואה, דברי נתן הנביא und דברי גד החוזה; II Chron. 9, 29 חזות יעדו החזה, נבואת אחיה השילוני, דברי נתן הנביא[1]). Die Verfasser werden fast ohne Ausnahme „der Prophet" zubenannt, was, wie aus den angeführten Schriftstellen hervorgeht, nur aus stilistischen Rücksichten durch verschiedene Worte ausgedrückt wird. Bemerkenswerth ist, dass ספר in solchem Zusammenhange, wie etwa ספר ישעיהו הנביא, auch vom Chronisten nicht gebraucht wird, obgleich sonst ספר oft zur Anwendung kommt. Dieser Sprachgebrauch in der Chronik ist für das Zeitalter des Verfassers umso bezeichnender, als es sich zum grössern Theil um erdichtete Werke handelt. Auch sonst findet man für ein prophetisches Buch mit Ausnahme von ספר חזון נחום das Wort ספר nicht. Erst im Daniel bedeuten ספרים auch Prophetenschriften. Man kann demnach annehmen, dass die k u r z e Bezeichnung der prophetischen Bücher durch ספר, also ספר ישעיהו הנביא u. s. w., welches auch aus ספר דברי ישעיהו הנביא abgekürzt sein mag, erst etwa im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung üblich geworden ist. In etwas späterer Zeit wurde dann der Ehrentitel הנביא abgeschliffen und man sagte kurz ספר ישעיה u. s.

---

1) Vgl. noch ib. 12, 15; 13, 22; 33 19; 32, 32.

w., wie oft die tannaitische Tradition, oder noch kürzer ישעיה u. s. w., wie die Massora und der Talmud.[1])

Diese Art der Bezeichnung war aber nur für die Propheten üblich, die übrigen Bücher hingegen wurden ausschliesslich nach ihrem Inhalte benannt. Auch in dieser Beziehung ist der Sprachgebrauch des Chronisten instructiv. Die citirten Geschichtsbücher erhalten ihre Namen von ihrem Inhalte, wie die Chronik selbst. Auch der Pentateuch wird sowohl in der Chronik als in den übrigen Schriften in allen Variationen seines Namens nach seinem Inhalte benannt. Die Bezeichnung ספר משה scheint, trotz der Abkürzung aus ס׳ ת׳ משה, schon unter dem Einfluss der Analogie der üblichen Benennung der prophetischen Schriften nach ihren Verfassern entstanden zu sein. Vom Inhalt erhalten ihre Namen Regum, Sprüche, Job, Psalmen, Richter, Klagelieder (קינות), Hohelied, Esther. Die untergegangenen Bücher ס׳ מלחמת ד׳ (Numeri 21, 14) und ספר הישר (Josua 10, 13; II Samuel 1, 18) hatten, wie man sieht, ihre Namen von ihrem Inhalte empfangen.

Wir können auf Grund des Voraufgegangenen als Thatsache feststellen, dass die Israeliten im biblischen Zeitalter ihre Schriften nach dem Inhalte derselben benannt haben. Auch die Propheten hatten ursprünglich einen vom Inhalte entnommenen Namen, was durch משא, חזון, דברי u. s. w. ausgedrückt wurde. Erst in der Zeit nach dem Chronisten tritt in der Benennung der prophetischen Bücher der Name des Verfassers in den Vordergrund, indem zu demselben bloss ספר hinzugefügt wird.

Diese einfachen Thatsachen führen zu wichtigen Erwägungen in Bezug auf die Zueignung der Verfasserschaft einiger Bücher in biblischer Zeit. Die historischen Bücher enthalten keine Angaben über ihre Verfasser; geben also in diesem Punkte über sich gar keinen Aufschluss. Es muss demnach eine Zeit gegeben haben, in welcher man über ihre Autorschaft nichts aussagen konnte. Dass unser Buch Samuel ganz von Samuel herrühre, hat der Verfasser der

[1]) In den amoräischen Midraschen ist die Hinzufügung des Wortes הנביא ein Zeichen für die Jugend der betreffenden Stücke, z. B. Exod. r. c. 1 (5a unten); Ester r. zu 3, 4 (22a).

Chronik noch nicht behauptet. Aus I Chr. 29, 29, wo die Geschichte Davids als von Samuel, Nathan und Gad verzeichnet angegeben wird, lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass der Chronist die Autorschaft des fraglichen Buches den genannten drei Propheten zugeschrieben hat. Er wird nämlich von der Anschauung geleitet, dass die Geschichtsschreiber der Vorzeit nur die Propheten haben sein können und verfällt deshalb auf die in jener Zeit wirkenden Propheten. Was gab aber zu der genannten Annahme den Anstoss? Nichts Anderes als der Titel des Buches. Es hiess nämlich, wie aus der Citation des Chronisten erhellt, דברי שמואל d. h. „die Geschichte Samuels". Dieser Titel rechtfertigt sich aus dem anfänglichen Inhalte des Buches. Der Chronist fasste nun דברי שמואל als „Worte (Schrift) Samuels" und eignete demselben die Verfasserschaft zu. Er kann in dieser Meinung auch durch I Samuel 10, 25 bestärkt worden sein. Die anderen zwei Propheten muss er wegen der Chronologie hinzunehmen, da er wie der Talmud die Schwierigkeiten fühlte, dass Samuel weder seinen Tod, noch die nachher eintretenden Ereignisse niederschreiben konnte. Dieselbe Bewandtniss kann es mit den zweideutigen Titeln דברי יהושע d. h. die res gestae oder die Schrift des Josua, welch' letzterem Josua 24, 26 Vorschub leistet, und ספר עזרא oder דברי עזרא haben. Nach unserer Voraussetzung begreift sich leicht, warum der Chronist für Richter und Könige keine Verfasser statuirt. Es gab keine Namen im Titel.

Es hat sich in dieser Beziehung Jahrhunderte lang keine feste Tradition ausgebildet. Die älteste Baraitha (b. Baba Bathra 14b), welche sich über diesen Punkt äussert, hat ihre Angaben nicht überkommen, sondern aus den Namen und aus der Reihenfolge der biblischen Bücher erschlossen. Diejenigen Schriften, deren Titel einen Personennamen enthält, wurden auf der schon erwähnten Weise diesen Personen zugeschrieben, falls dieselben für Propheten angesehen werden konnten, worauf die Baraitha, da sie wie die ganze Tradition von der Auffassung ausgeht, dass sämmtliche heilige Schriften vom göttlichen Geist (רוח הקדש) eingegeben sind, besonderes Gewicht legt. So Josua, Samuel, Esra-Nehemia.

Diejenigen Bücher hingegen, in deren Titel kein Personenname sich befindet, wurden denjenigen Propheten zugeeignet, welche in der Reihenfolge der Bücher als Verfasser erscheinen. Aus dieser Auffassung erklärt es sich, warum die letzten acht Verse der Tora Josua, Richter und Ruth Samuel, Könige Jeremia — nach der Baraitha folgt auf Könige Jeremia — und ein Theil der Chronik Esra als Verfasser zugeschrieben werden.[1]) Man sieht hieraus, dass, bevor über die Authenticität eines biblischen Buches gehandelt wird, vorerst die Geschichte über die Tradition der Autorschaft zu befragen ist. Man vertheidigt sonst möglicherweise ein exegetisches Missverständniss. Ein nachahmenswerthes Muster bietet der Talmud, welcher über die Abfassung mancher Bücher z. B. Job nicht nur eine Controverse aufbewahrt hat.

Nach dieser kleinen Digression, welche sich bescheidet auf diese Seite der in Betracht kommenden Fragen aufmerksam gemacht zu haben, ohne über die Verfasserschaft irgend eines biblischen Buches eine Meinung äussern zu wollen, kehren wir zu den Namen der einzelnen Bücher zurück. Wie schon bemerkt worden, haben alle Bücher ohne Ausnahme ihre Benennung vom Inhalte bekommen. Auch die prophetischen Bücher, welche den Namen der Verfasser an der Spitze tragen, hatten, wie auch schon oben bemerkt, wahrscheinlich ursprünglich noch ein Wort, wie דברי, חזון u. dgl., welches die prophetische Rede bezeichnet, in ihrem Titel und es dürfte erst nach dem Zeitalter des Chronisten üblich geworden sein, bloss ספר zum Namen des Propheten hinzuzufügen.

Im Einzelnen sei Folgendes bemerkt: Die hebräischen Namen sämmtlicher Bücher werden verzeichnet in der bekannten Baraitha Baba Bathra 14b, von Origenes (bei Eusebius, hist. eccl. VI 25), im Prologus Galeatus des Hieronymus und im Dikduke Hateamim des Ben-Ascher S. 57. Einzeln werden sie in der jüdischen Tradition zu Hunderten von Malen genannt. Eine Vergleichung dieser Verzeichnisse und des anderwärts zerstreuten Materials ergibt Manches, was

[1]) Die übrigen Relationen der Baraitha sollen hier nicht besprochen werden.

angemerkt zu werden verdient. Das Buch der zwölf kleinen Propheten wird in der wohl mit Unrecht angezweifelten Stelle des Sirach (49, 10) mit „καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν“ genannt, welches in's Hebräische zurückübersetzt ספר (ספר) שנים עשר נביאים lautet, wie das Buch bei Ben Ascher Einmal thatsächlich heisst[1]). Aus diesem Ausdruck ist entstanden נביא של שנים עשר. Z. B. Tosifta Megilla 4, 18 (227); j. Megilla 1, 11 (71d 17, 19); ib. 4, 5 g. E. (75b 54) = b. ib. 24a; und kurz שנים עשר (Baba B. 13b und 14b) welch' letzterem „τῶν δώδεκα“ bei Melito (Euseb. l. c.) entspricht. Aramäisch ist שנים עשר = תרי עשר, wie das Dodekapropheton bei Hieronymus; Soferim 2, 5; Numeri r. 18 (152a) und, mit Ausnahme der angeführten Stelle, bei Ben Ascher und bei den Masoreten genannt wird[2]).

Der Psalter wird תהלים[3]) oder auch mit Elision des He תלים genannt. Beide Ausdrücke werden promiscue gebraucht, bei den Tannaiten jedoch dürfte sich תלים, das aus der Erschlaffung der Aussprache eigentlich aus dem Aramäischen entstanden ist, selten finden. Unrichtig ist jedenfalls

---

[1]) D. H. S. 60. Zeile 5: ספר הושע בן בארי הוא ספר שנים עשר נביאים. Dass diese Benennung nicht von Ben Ascher erfunden, sondern alt is, lehrt die Wahrnehmung, dass er mit הוא = das heisst, zumeist die ältere, inhaltliche Benennung einführt, so z. B. Ex. Lev. Numeri Deut. (p. 57) und unbedingt auch an unserer Stelle, wo ספר הושע בן בארי eine sehr junge, von den Anfangsworten des ersten Buches der Sammlung entlehnte Bezeichnung sein muss, da sie sonst nicht angetroffen wird. — Hieronymus übersetzt mit „liber Duodecim Prophetarum“ auch diesen Ausdruck und nicht das von ihm angegebene „Thareasar“.

[2]) D. H. S. 56 Z. 13; S. 57 Z. 11. תרי עשר und nicht תריסר wird das Buch genannt nach Daniel 4, 26. Fürst p. 28, n. 2 führt תרי עשר gar nicht an, sondern תרי עסר und תריסר aus der Masora (?), aber auch Lev. r. 8 (24a) ist 12 = תרי עשר; Numeri r. 8 (46a) jedoch תריסר. — A. Berliner's Abdruck des Targum Onkelos aus der editio Sabionetta zeigt für die Zahl 12 folgende Formen: תְּרֵין עֲשַׂר Genesis 17, 20; תְּרֵין עֲשַׂר Genesis 25, 16; תְּרֵי עָשָׂר Gen. 35, 21; 49, 28; תְּרֵי עֲשַׂר Gen. 42, 13; 42, 32; Num. 1, 44; 17, 17. 21; 31, 5; Deut. 1, 23; תְּרֵי עֲשַׂר (לְ) Exod. 24, 4; 39, 14; Num. 7, 84; 7, 87 vier Mal; feminina תרתא עסרי Exod. 24, 4; תלת עסרין Genesis 17, 25); תרתא עֲשָׂרֵי Num. 7, 84 bis; 7, 86. Diese Varietas ist wohl delectirend, aber nicht Vertrauen erweckend.

[3]) An unzähligen Stellen, auch in der Mischna Sukka 5, 4; Aboth 6, 9; in der Baraitha B. B. l. c. Nach der Textangabe bei Marx (Dalman) Traditio Rabbinorum Veterrima[1] etc. p. 14 an letzterer St. תילים,

die von A. Berliner[1]) gemachte Unterscheidung, nach welcher der babylonische Talmud תהלים, der jerusalemitische hingegen תלים hätte, denn die zwei Ausdrücke finden sich in beiden Talmuden und in den Midraschwerken; ja sogar im palästinensischen Talmud ist תהלים vorherrschend[2]). Wahrscheinlich hiess das Buch ursprünglich ספר תהלות, wie es bei Hippolyt (Delizsch, Psalmen I S. 5) und in der jüdischen Litteratur wieder bei Ben Ascher und den Masoreten genannt wird[3]). „**Halleluja**" wurde das Buch nie genannt; die diesfällige Behauptung Fürst's verdankt ihre Entstehung einem köstlichen Missverständnis[4]). Fraglich ist, ob der Psalter (oder wenigstens der letzte Theil desselben) ursprünglich nicht ספר הַלֵּל hiess. Diese Vermuthung hat Dr. B. Vajda auf Grund von II Chronik 7, 6 בהלל דויד בידם und b. Sabbath 118b אמר רבי יוסי יהי חלקי[5]) עם גומרי הלל כל היום ausgesprochen.

[1]) Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum pro 1878—1879) S. 11.

[2]) תהלים oft z. B. Genesis r. c. 53 (219a 4); c. 68 (268b bis); c. 75 Anf. (288a); Num. r c. 12 (92b 4). תילים Sifra in מדות י"ג (3a); j. Sukka 3, 12 (53d unten); Numeri r. c. 12 Anf. (90b 3); b. Aboda Zara 19a (wenngleich in einer pal. Erzählung); b. Gittin 35a von Berliner selbst angeführt (auch pal.); b. Pesachim 117a (Chisda: חזינא תילי דבי רב חנין בר רב; Rab: חזינא תילי דבי חביבי); Soferim 13, 1 beide neben einander, sonst daselbst bald תהל', bald תיל'. — Für die Form תהלים braucht man sich nicht mit Berliner (l, c.) auf Origenes zu berufen, da sie sich, wie angegeben, schon viel früher in der Mischna findet.

[3]) D. H. S. 57 Z. 10; auch bei mittelalterlichen Exegeten z. B. Ibn Esra. — Das masor. תהלים soll nach Berliner zum Unterschiede von תהלות = Loblieder gebildet worden sein, wie תפלין (Phylakterien) aus תפלה zum Unterschiede von תפלות Gebete. Letzteres Beispiel im Namen Derenburgs. Auf beide Beispiele hat schon früher Fürst (Kanon p. 65 n. 3) und auf das erste Beispiel noch früher in seinem hebr. Wörterbuche s. v. תהלה aufmerksam gemacht.

[4]) l. c. 65 n. 4. Im Schocher Tob zu 1, 1 heisst es nämlich רב קרא כל ספרא הלליה d. h. Rab las sämmtliche הלליה des Psalmbuches in zwei Worten: הללי יה, da es darüber eine Meinungsdifferenz gibt, ob dasselbe Ein Wort sei j. Sukka 1, 12 (53 d. unt.); b. Pesachim 117a Fürst übersetzte die citirten Worte: Rab hiess das ganze Buch Halleluja, wodurch er übrigens auch die vorhergehenden Worte des Midrasch missdeutete.

[5]) „Magyar-Zsidó Szemle" (Ungarisch-jüdische Revue) X (1893)

Die Proverbien heissen משלי. Ein anderer Name ist in der traditionellen Litteratur nicht direkt nachweisbar, lässt sich jedoch aus einigen Stellen erschliessen. Da nämlich Hieronymus (Prol. Gal.) sagt: „Proverbia quae illi paraboles i. e. Masaloth apellant“[1]), ist der Name סֵפֶר מְשָׁלוֹת ausser Zweifel gestellt; diesem entspricht auch das von Origenes erwähnte: „Misloth,“ welches mit „Schelomo“ ergänzt werden muss, da es st. cstr. von „Masaloth“ ist. Biblisch-hebräisch ist der Plural von מָשָׁל: משלים, neuhebräisch מְשָׁלוֹת, einen anderen Unterschied gibt es zwischen den zwei Benennungen nicht. Da aber die Proverbien mit dem Worte משלי beginnen, welches zugleich den Inhalt angibt, wurde das neuhebr. משלות verdrängt. Findet sich jedoch noch b. Gittin 35a[2]) und Schir r. zu 1, 1 (5b)[3]). Nach unserer Vermuthung mochte auch der Name des Sirachbuches, welches hebräisch nach Hieronymus Zeugniss (Vorr. zu Prov.) sicherlich ספר משלים hiess, dazu beigetragen haben, dass man für das kanonische Spruchbuch der Differenzirung halber entweder das biblische Mischle oder das neuhebräische Meschaloth zur Anwendung brachte. Ob das Buch auch den Namen ספר חכמה geführt hat, lässt sich aus den jüdischen Quellen, wenn auch kleine Anspielungen[4]) nicht fehlen, nicht be-

360 ff. Obgleich der Verf. im Verlaufe seines Aufsatzes diese Vermuthung zurücknimmt und zu einem andern Resultate gelangt, halte ich sie dennoch der Erwägung werth. Zum Ausspruch des R. Jose sind zu vergleichen die Aussagen der Kirchenväter über die Recitation der Psalmen in den Synagogen z. B. Hieronymus in Amos 5, 23; Epist 20 ad Damasum (I 66) und andere Kirchenväter (vgl. die erwähnte Zeitschrift VII (1890), 400 f.).

1) Irrthümlich bei Berliner a. a. O.: „dagegen hat Hieronymus Vorrede zu Regum wieder die Angabe, dass die Juden **Misle** das Buch nennen“.

2) ספר תילים אחד וספר איוב וממשלות. Berliner emendirt וממשלות in וס' משלית, was indessen nicht ganz sicher ist, denn ממשלות ist = משלות. (Vgl. Soferim (ed. Müller) 16, 8. 9 und Sukka 28a).

3) ג' משלות אמר. משלי שלמה בן דוד מלך ישראל (1, 1), וגו'. גם אלה משלי שלמה (10, 1), (25, 1). Die Dreitheilung des Buches, aus der zugleich der Name משלות hervorgeht. Ib 6b דברי משלות = Proverb.; משלות sonst oft.

4) Vgl. oben p. 20 n. 2. J. Sota g. Ende (24c) משמת ר' אליעזר נגנז ספר החכמה zeugt gegen eine solche Annahme. Ist ספר החכמה nicht Sirach? Vgl. die Anm. des Herausgebers z. St.

weisen. Jedoch steht dasselbe nach den Aussagen der Kirchenväter fest[1]).

Der griechische Esra und Nehemia, das bekanntlich bei LXX der zweite Esra ist, werden im Alexandrinus Ἔσδρας ὁ ἱερεύς genannt[2]), welche Benennung für Esra in seinem Buche mehrmals angetroffen wird, nämlich עזרא הכהן. Das eigentliche Buch Esra heisst in den Talmuden und Midraschen schlechtweg ספר עזרא oder עזרא; nur bei Ben Ascher (S. 60) ספר עזרא הכהן.

Die sogenannten „fünf Rollen" חמש מגלות d. h. Hoheslied, Ruth, Threni, Koheleth und Ester werden schon in der Tradition jedes einzeln מגלה genannt,[3]) woraus hervorgeht, dass die Herübernahme von Ruth aus den Propheten in die Hagiographen nicht erst in nachtalmudischer Zeit geschehen ist. Diese Thatsache muss deshalb hervorgehoben werden, weil noch Hieronymus dasselbe als mit Richter verbunden angibt. Diese Bücher werden ihres kleinen Umfanges wegen Rollen genannt; deshalb heisst auch der Abschnitt von der untreuen Frau in seiner separat abgeschriebenen Form: מגלת סוטה (Mischna Sota 2, 3 und a. St.), während derselbe sonst פרשת סוטה genannt wird. Dass מגלה ein Theil des סֵפֶר genannt wird, sieht man aus der Frage, ob man für die

---

1) Euseb. hist. eccl. VI, 26; VI 22 „wird die Benennung πανάρετος σοφία ausdrücklich als ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφον παραδόσεος angegeben" Fürst 74 n. 2, wo noch andere Daten zusammengestellt sind, deren Prüfung ich Anderen überlassen muss.

2) Tischendorf, Vetus Testamentum[6] (Nestle) Prolegomena LXII n. 2, 3.

3) Ester oft; Ruth im dazugehörigen Midrasch zu 1, 8 (9b); Klagelieder = קינות oder מגלת קינות Baba B. l. c; Lev. r. c. 15 (41a) und etwa 6 Mal in Echa rabba zu 1, 1 Anf. (19a, b); ib. 24b; zu 4, 20 (58b); zu 4, 22 (58b); ib. 59a Fürst (86 n. 6) sagt: „מגלת איכה und איכה öfter im Midrasch", ich könnte aus dem Midrasch kein **einziges** Beispiel angeben, trotzdem stelle ich die Möglichkeit des Vorkommens nicht in Abrede, bestreite jedoch entschieden, dass dies „öfter" geschieht, da der gewöhnliche, und zwar alte Name, Kinoth ist. Die Benennung des Midrasch mit Echa rabba kann natürlich für den Namen des betreffenden Buches nicht in Betracht kommen, da sie erstens jung und zweitens den Namen der übrigen Rabboth nachgebildet sein kann. Koheleth: im Rabba zu 5, 17 (32b). Das Hohelied heisst Megilla im Rabba zu 1, 11 Ende. In der Stelle: עם נקדות הכסף זה שיר השירים מלה חתומה מלה מסויימה, in welcher Bacher (Agada der palästinensischen Amoräer I 52 n. 2) die Bedeutung der letzteren Worte nicht „ganz klar" waren,

Schulkinder zu Unterrichtszwecken eine „Rolle“ d. h. einen Bruchtheil des Buches schreiben dürfe[1]).

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass Origenes Regum ὀναμελὲχ δαβιδ nennt, was mit ὅπερ ἐστὶ βασιλεία δαβιδ wiedergegeben wird. Die Benennung stammt aber ausser Zweifel von den Anfangsworten והמלך דוד und wird von Origenes oder seinem Gewährsmann missdeutet, um den griechischen Namen βασιλεία herauszubekommen. Wie aus Hieronymus' Prolog hervorgeht, gab es auch einen βασιλεία entsprechenden Namen: Malachoth, welcher aber von Hieronymus missbilligt wird[2]).

Nach den Anfangsworten wird das Zwölfprophetenbuch von Ben-Ascher (p. 60) ספר הושע בן בארי; Ester: אחשורוש und Chronik אדם שת אנוש vom handschriftlichen Adath Deborim genannt an der oben S. 1 Anm. 1 citirten Stelle.

4. Ueber die Namen der Tora und ihrer einzelnen Bücher.

Nach den Erörterungen des vorigen Abschnittes ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass die einzelnen Bücher

---

ist statt מלה mit Fürst (p. 85 n. 6) מגלה zu lesen. Nach dieser Emendation wollen die fraglichen Worte sagen: das Hohelied sei eine „abgeschlossene und ausgezeichnete Rolle“. (Vgl. תורה חתומה ניתנה im Gegensatz zu מגלה ניתנה Gittin 60a)

[1]) Gittin 60a; auch der in der vorangegangenen Note citirte Ausdruck zeugt für diese Bedeutung des Wortes Megilla; vgl. Deut. r. c. 8 (230b): תחלה קורא במגלה ואח״כ בספר ואח״כ בנביאים ואח״כ בכתובים משהוא גומר את המקרא שונה את התלמוד ואח״כ בהלכות ואח״כ באגדות. In dieser Stelle wird der Studiengang des Gelehrten vom Anbeginne bis zum Schluss gezeichnet. Zu Anfang studirt er eine Megilla, d. i. ein separat abgeschriebenes Stück aus der Bibel, in welchem wahrscheinlich auch sonstige dem Elementarunterricht dienende Hilfsmittel, z. B. das Alphabet, aufgeschrieben waren. Hernach kam die Reihe an den Pentateuch, dann an die Propheten u. s. w. Die Kommentatoren מ״כ und מהרו״ו haben die Stelle missverstanden.

[2]) Die Stelle lautet: „Quartus Malachim i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth i. e. regnorum dicere, non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribubus duodecim continetur“. Welches hebräische Wort soll „Malachoth“ sein? An מַלְכוּת kann man nicht denken, da dasselbe im Plural מַלְכוּיוֹת oder מַלְכִיּוֹת lautet; מַלְכוֹת hinwieder existirt nicht. Hieronym. scheint מַלְכִיּוֹת missverstanden und für den Plural gehalten zu haben.

der Tora ursprünglich nicht nach ihrem Inhalte, sondern nach ihren Anfangsworten benannt worden wären. Aus der biblischen Litteratur lässt sich freilich weder die eine noch die andere Benennungsart beweisen, da kein einziges Buch der Tora namentlich angeführt wird. Es bleibt auch fraglich, wie alt die Fünftheilung ist. Mit Sicherheit kann aber behauptet werden, dass dem Geiste der biblischen Schriften eher eine Benennung vom Inhalte, als vom Anfangsworte entspricht.

Thatsächlich hat ja auch der Pentateuch, dessen Benennungen oben absichtlich übergangen worden sind, und vorerst vorgeführt werden sollen, in den biblischen Büchern einen vom Inhalte entlehnten Namen: Tora. Es kommen vor ספר תורת יהוה II Chronik 17, 9; Nehemia 9, 3 und erweitert durch ביד משה II Chron. 34, 14. Bloss תורת יהוה ohne ספר findet sich II Könige 10, 31; I Chron. 22, 11; II 12, 1; 31, 3. 4; 35, 26 (?). Manchmal wird אלהים u. s. w. hinzugefügt. Aehnlich ist ספר תורת אלהים Josua 24, 26; Nehem. 8, 18; ohne ספר daselbst 10, 29. Eine andere Benennung ist ספר תורת משה Josua 8, 31; 23, 6; II Könige 14, 6; Nehem. 8, 1; abgekürzt תורת משה I Könige 2, 3; II 23, 25; Maleachi 3, 22 (עבדי); Esra 3, 2 (איש האלהים); 7, 6; II Chron. 23, 18; 30, 16 (איש האלהים); Daniel 9, 11 (עבד האלהים); 9, 13. Eine andere Abkürzung ist ספר משה Nehem. 13, 1; II Chron. 25, 4 (nach כַּתּוֹרָה); 35, 12. Der älteste Name ist unzweifelhaft ספר התורה Deut. 28, 61; 29, 20; 30, 10; 31, 26; Josua 1, 8; 8, 34; II Könige 22, 8. 11; Neh. 8, 3; II Chr. 34, 15. Kurz התורה im Deut. fünfmal: 1, 5; 31, 9. 11. 24; 32, 46; Neh. 8, 2. Auch הספר Neh. 8, 5 und תורה Deut. 33, 4[1]). Man sieht also, dass der Pentateuch durchweg von seinem Inhalte benannt wird. Die dreimal vorkommende Bezeichnung ספר משה dürfte nur durch eine Abkürzung und nach der Analogie der Namen der prophetischen Bücher gebildet worden sein.

Im nachbiblischen jüdischen Schriftthum kommen nur die kurzen Benennungen ספר התורה, תורה, ס׳ תורה[2]), und

[1]) Wir glauben zu unserem Zwecke auch die Benennungen aus der Tora selbst anführen zu müssen.

[2]) Da es auch sonst von Interesse ist zu wissen, was die älteren

selten תורת משה vor[1]). Im Zeitalter der Tradition bedurfte es, da sowohl der Monotheismus, als auch die Anerkennung der Tora vollständig durchgedrungen war, keiner näheren Bezeichnung. Auch הספר (= aramäisch ספרא) wird in der Tradition angetroffen[2]), woraus die amoräische Deutung ספר = Tora verständlich wird[3]).

Nach ihren Theilen nannte man die Tora auch חומשין „Fünftel", welches griechisch mit πεντάτευχος wiedergegeben wird. Wieviel Fünftel in einem ganzen Buche enthalten sind, brauchte nicht erst angegeben zu werden, daher erklärt es sich, warum in der tannaitischen Litteratur der Pentateuch חומשין schlechthin ohne Hinzufügung der Zahl genannt wird[4]). Erst bei den Amoräern kommen die Bezeichnungen חמשה ספרי תורה[5]) und חמשה חומשי תורה[6]) in Schwang. Vielleicht darf aus dieser

---

Quellen über die Tora haben, mögen einige Stellen angemerkt werden. Aus der Mischna: Bikkurim 3, 12; Joma 7, 1; Jebamoth Ende; Baba Mezia 4, 9; Sanh. 2, 4; Sota 7, 6. 9. 11; Beza 1, 5. — Aus der Tosifta: Erubin 8, 6 (147[27]); Sota 7, 18 (308[17]); 15, 3 (321[19]); Baba Kamma 11, 3 (370[10]); Baba Mezia 3, 24 (378[6]); 11, 23 (396[29]); Baba Bathra 8, 14 (409[29]); Ahiloth 13, 6 (611[37]); Para 10, 5 (639[12]); Nidda 9, 14 (651[25]); Sifra zu 26, 44 (112c Weiss); zu 26, 46 (ib.).

[1]) Mischna Joma 3, 8; Tosifta ib. 2, 1 (183[2]) = Sifra zu 16, 5 (80d); ib. zu 16, 10 (81a); 16, 21 (82a); j. Sanh. 10, 2 (28b). Wie es scheint, nur emphatisch. j. Sanh. 10, 2 (28d). Nach der Mechilta zu 15, 1 (Friedmann 34b Z. 8 v. u.) wird die Tora deshalb nach Moses benannt, weil er sein Leben für sie eingesetzt hat; zu 17, 14 (56a 19).

[2]) J. Sota 2, 4 (18a unt.); Schir r. zu 5, 14 (63a).

[3]) Genesis r. 24 (108b unt.)

[4]) S. Tosifta Megilla 4, 20 (237[2]); Kelim II 5, 8 (584[9]); Baraitha b. Megilla 27a; j. Megilla 3, 1 (73d — 74a 14 Mal) u. oft.

[5]) Jochanan j. Sabbath 6, 1 (8a 20) = j. Sanhedrin 10, 1 (28a) חמשה חומשי תורה = Koheleth rabba zu 12, 11 (61a unten); Leviticus rabba c. 4 (ed. Wilna 14a); Judan (Jehuda II): Genesis r. c. 58 gegen Ende (234b); Numeri r. c. 13 (108b); Koheleth r. zu 1, 13 (10b) = ib. zu 3, 10 (19b). An den letzten zwei Stellen beide Ausdrücke im Namen des Chunja. Der Ausdruck חמשת ספרי תורה j. Megilla 1, 7 (70d 61), der, soweit ich sehe, vereinzelt dasteht, mag aus חמשה verschrieben sein.

[6]) Josua b. Levi Leviticus rabba c. 16, 44b; Simon (סימון) Genesis r. c. 3 (26a); Echa r. Prooemium Nr. 24 (13a); Socher Tob zu 1, 1. Die zwei Ausdrücke werden, wie aus der vorigen Anmerkung hervorgeht, promiscue gebraucht. Ferner sei bemerkt, dass auch die Abkürzung ה' ספרים mehrmals vorkommt und dass nach dem Halbtannaiten Bar Kappara auch von שבעה ספרי תורה gesprochen wird, da er Numeri

Thatsache geschlossen werden, dass die äussere, nicht inhaltliche Theilung der Tora in fünf Bücher nur allmählig zur Gewohnheit wurde und zur Zeit der Tannaiten noch nicht allgemein üblich war. Den Tannaiten schwebte noch bei חומשין ein einziges aus fünf Abtheilungen bestehendes Buch, den Amoräern hingegen ein aus fünf Büchern bestehendes Werk vor Augen. Die faktische Theilung der Tora in fünf Bücher mag mit der Verbreitung derselben gleichen Schritt gehalten haben. Je mehr das Bedürfniss nach Exemplaren zum privaten, nicht öffentlichen Gebrauche stieg, desto nothwendiger musste wegen der grösseren Handlichkeit die Theilung in einzelne Bücher werden und in Folge dessen die Zahl der „Chumschin" wachsen. Es lässt sich also psychologisch begreifen, warum erst die Amoräer auf den häufigeren Gebrauch der erwähnten Benennungen und zu ihren Ausdeutungen geführt werden[1]).

Auch מקרא wird als Bezeichnung für die Tora mit Ausschluss der Propheten und Hagiographen gebraucht[2]).

---

durch die zwei Verse 10, 35. 36 in drei Bücher zerlegt Gen. r. c. 64 (253b unten); Lev. r. c. 11 g. A. (30b); b. Schabbath 116a: Jonathan. Jehuda Hanassi spricht nirgends von 7 Büchern der Tora; J. Harris (J. Quarterly Review I 37 n. 3) ist hiernach zu berichtigen. Die Stelle Schabb. 116a, die einzige, wo Jehuda I Meinung über die Bedeutung der umgekehrten Nun, welche aber die Dreitheilung von Numeri nicht involvirt, unter seinem Namen erwähnt ist, wird von Harris gar nicht citirt.

[1]) Obgleich die fraglichen Benennungen Genesis rabba c. 64 (253b unten) dem Tanna Jehuda und Echa r. zu 1, 1 (19a) sogar einem ältern Tanna, dem Ben-Azzai, beigelegt werden, glauben wir dennoch unsere Behauptung wagen zu dürfen. Denn erstens erscheinen diese Angaben nur in amoräischen Quellen, zweitens ist es fraglich, ob kein Irrthum in der Tradirung der Namen vorliegt, drittens — und dies ist die Hauptsache — sprechen zwei Stellen nicht gegen eine rare Anwendung der Benennung und ihrer Verwendung zu Deutungen bei den Tannaiten. Zur Unterstützung unserer Behauptung verweisen wir auf die Baraitha b. Baba Bathra 14b, wo es משה כתב ספרו heisst, was in der Parallelstelle j. Sota 5, 8 Ende (20d) schon משה כתב חמשה ספרי תורה lautet. Die ältere Ausdrucksweise ist also in eine jüngere umgeprägt.

[2]) S. oben p. 11 n. 1 die aus dem Sifra zu 10, 11 citirte Stelle; ferner j. Megilla 4, 1 (74d 47) = b. Nedarim 37b: [sic] בספר תורת ה' זה המקרא (Nehem. 8, 8); Simon b. Lakisch b. Berachoth 5a.

Und nun zu den Namen der einzelnen Bücher des Pentateuchs. Origenes[1]) gibt in seiner Aufzählung der biblischen Schriften die hebräischen Namen mit den Anfangsworten an, welche er auch übersetzt. Für Numeri jedoch hat er Ἀμμεσφεκοδείμ ohne Uebersetzung, weil es gleich ἀριθμοί ist und nicht weil er es nicht zu übersetzen vermochte[2]). In derselben Weise werden die fünf Bücher in einer tannaitischen Tradition[3]) benannt mit dem Unterschiede, dass für das vierte Buch das Anfangswort, für das fünfte hingegen Mischne Tora zur Anwendung kommt. Ebenso der Amoräer Simon mit Ausnahme des vierten Buches, wofür er במדבר gebraucht[4]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Entlehnung der Namen vom Anfangsworte älter als Origenes ist, denn dieselben finden sich schon in tannaitischen Texten[5]). Ausschlaggebend aber war, wie für Origenes und seine jüdischen Lehrer, so auch für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag derjenige Umstand, dass für die ersten zwei Bücher überhaupt keine anderen als vom Anfangsworte entlehnten Benennungen existiren[6]).

Und dennoch ist es undenkbar, dass die ersten Benennungen den Initialworten entnommen worden wären, denn dieses Verfahren harmonirt, wie wir schon hervorgehoben haben, weder mit dem Geiste der Bibel, noch mit dem der Tradition. Werden ja die einzelnen Toraabschnitte fast ausschliesslich nach ihrem Inhalte benannt. Dasselbe gewahren

---

1) Bei Euseb. hist. Eccl. VI, 25 εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι καθ' Ἑβραίους αἵδε. ἡ παρ' ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δε Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βιβλοῦ Βρησὶθ, ὅπερ ἐστιν ἐν ἀρχῇ. Ἔξοδος, Οὐαλεσμώθ, ὅπερ ἐστι ταῦτα τὰ ὀνόματα. Λευιτικόν, Οὐϊκρά, καὶ ἐκάλεσεν, Ἀριθμοί, Ἀμμεσφεκοδείμ, Δευτερονόμιον Ἕλλε ἀλλεβαρμίμ, οὗτοι οἱ λόγοι. Hieronymus (Prologus Galeatus) für 4 Vaidabber, für 5 Addebarim.

2) Gegen Fürst l. c. p. 6 n. 8.

3) Genesis rabba c. 64 (253b): . . ס' ואלה שמות . . ספר בראשית . . ס' ויקרא . . ס' וידבר . . משנה תורה Vgl. jedoch oben p. 42 n. 1.

4) Ib. c. 3 (26a), וידבר auch Lev. r. c. 10 gegen Anf. (30b).

5) Baraitha j. Megilla 3, 1 (74a 5) Buch 1, 3, 4; Mischna Sota 7 Ende: וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע, wo אלה הדברים der Name des Buches sein muss.

6) בראשית an vielen Stellen, hingegen ואלה שמות seltener z. B. Numeri r. c. 13 (105a); Schir r. c. 4 (52a und 56b).

wir auch bei der Benennung der Ordnungen der Mischna und der einzelnen Traktate. Ja wir sehen dasselbe sogar bei den letzten drei Büchern des Pentateuchs, welche in den weitaus meisten Fällen, zumal in den älteren Quellen, von ihrem Inhalte תורת כהנים[1]), חומש הפקודים[2]) und משנה תורה genannt werden[3]).

Die Erwägung all' dieser Umstände drängt gebieterisch zu dem Schluss, dass die Bücher des Pentateuchs auch bei den Juden ursprünglich ihrem Inhalte entsprechende Namen hatten. Dass diese Namen mit denjenigen der LXX identisch waren, kann nach der Uebereinstimmung der letzten drei Bücher keinem Zweifel unterliegen. Wenn wir nun die griechischen Benennungen der ersten zwei Bücher ins Hebräische zurückübersetzen, erhalten wir für das zweite ספר יציאת מצרים = Ἔξοδος Αἰγύπτου (Cod. Vat. und Al.) und für das erste ספר מעשה בראשית = Γένεσις κόσμου (Al.). Dass das zweite Buch thatsächlich ספר יציאת מצרים hiess, ist nicht blosse Vermuthung, da auch Ben-Ascher, der viel uraltes massoretisches Gut aufbewahrt hat, dasselbe erwähnt[4]). Für das Schöpfungswerk kommt schon in der tannaitischen Litteratur die Bezeichnung מעשה בראשית an unzähligen Stellen vor[5]). Auch abgekürzt zu בראשית sowohl absolut, als auch in ver-

---

1) Mischna: Megilla 3, 6 bis; Menachoth 4, 3; Tosifta Megilla 4, 5; Sifre I 149 Anf. 3 Mal; II 117; Sifra zu 23, 20 (101c); j. Meg. 3, 8 (74b 57); Lev. r. c. 7 (22a); Schir r. c. 5 (62b) u. sonst oft.

2) Mischna: Joma 7, 1; Sota 7, 9; Menachoth 4, 3; Tosifta Meg. 4, 7. Sifre II 127; Sifra zu 16, 5 (80d 4, 6); zu 23, 18 (101b 4); zu 23, 20 (101c); j. Sota 1, 10 (17c 9); Numeri r. c. 2 (11a 5) u. sonst.

3) Sifre II 103 (95a 12) 127; 160; j. Meg. 3, 8 (74b 57, 62, 63); j. Sanhedrin 2, 6 (20c); b. Aboda Zara 25a; Genesis r. c. 9 (39b) Numeri r. c. 9 (63b); Echa r. zu 1, 9 (30b); zu 3, 1 (48b). — Auch Geiger, Nachgelassene Schriften IV 6, hält die inhaltlichen Benennungen dieser drei Bücher für die älteren.

4) Dikduke Hateamim S. 57. In der Note daselbst wird auf die syrische Benennung ܦܬܓܢܐ aufmerksam gemacht. Auch Wogue l. c. p. 9 spricht diese Vermuthung ohne nähere Begründung aus. Dass bei Ben-Ascher alte sonst verschollene Notizen sich finden, haben wir im Verlaufe dieser Abhandlung an mehreren Beispielen gezeigt. Vgl. auch Masor. Unters. S. 43.

5) Z. B. Mischna Taanith 4, 2; Chagiga 2, 1; Chullin 5 Ende. — Tosifta Chagiga 2, 5 (234[13]); ib. 2, 7 (234[24]) und in den Parallelen zur

schiedenen Zusammensetzungen[1]). Die Genesis wird demnach hebräisch geheissen haben ספר מעשה בראשית, kürzer ספר בראשית (= Buch der Schöpfung), wie sie noch heute heisst. Da diese inhaltliche Benennung mit dem Anfangsworte des Buches zusammenfiel, glaubte man schon im Alterthum, dieselbe sei vom Anfangsworte entlehnt und man wurde in Folge dessen verleitet, auch die übrigen Bücher in dieser Weise zu benennen.

Es kann nach den voraufgegangenen Erörterungen für sicher gelten, dass die griechischen Namen der pentateuchischen Bücher von den Alexandrinern nicht selbstständig geschaffen, sondern einfach übersetzt worden sind. An ein Eindringen der griechischen Benennungsweise in die jüdische Tradition kann nicht gedacht werden. Es wäre auch sonderbar, dass משנה תורה und הפקודים (חומש) als biblische Ausdrücke erst ins Griechische übersetzt und dann aus demselben auf dem Wege der Rückübersetzung in die Tradition gelangt wären. Es lag auch nicht im Geiste der Alexandriner, sondern der Hebräer, die Bücher nach dem anfänglichen Inhalt zu benennen[2]). Ganz verkehrt ist es unseres Erachtens, wenn Dillmann[3]) sagt:

Mischna. — Mechilta zu 16, 4 (47a); zu 19, 2 (65b unt.); zu 20, 11 (69b v. unt.) — Sifre I 42 (13a 11); Sifra zu 9, 1 (43c 8 und 44c 10).

[1]) Mischna Berachoth 9, 2 in der Benediction ברוך עושה בראשית, die sehr alt sein mag. Zusammensetzungen z. B. שבת בראשית Sifra zu 23, 27 (102a); מימי בראשית Tosifta Taanith 1, 8 (215[23]); שבעת ימי בראשית ib. Sanh. 8 Ende (428[10]). Aehnlich verkürzt ist מרכבה aus מעשה מרכבה neben einander Tosifta Chagiga 2, 1 (233[26]).

[2]) So 1. 2. und 4. Buch. Ebenso das Buch Samuel. Die syrischen Benennungen בריתא, מפקנא, ספרא דכהני, ספרא דמנינא aus נמוסא תנין sind Uebersetzungen der hebräischen und nicht der griechischen Namen, wie z. B. Dillmann behauptet (Genesis 3 S. 1), was schon ספרא דכהני beweist, welches תורת כהנים und nicht Λευιτικόν als Original voraussetzt; auch בריתא scheint eher zu מעשה בראשית als zu Γένεσις zu passen. Ἀριθμοί ist auch nicht mit Dillmann, (Bleck-Wellhausen Einleitung [5] p. 19 und A.) zu erklären „wegen der darin vorkommenden Zählungslisten", sondern wegen der Zählungsliste am Anfange des Buches, denn sonst wäre die Benennung nicht motivirt, da den Hauptinhalt des Buches nicht diese Listen ausmachen.

[3]) A. a. O. (Aehnlich Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis (1887) S. 9). Es sei noch die folgende Stelle angeführt: „Auch bei den talmudischen Juden kommen Spuren dieser Benennungsweise

„Jünger und erst nach der Entstehung der griechischen Uebersetzung von den Hellenisten geschöpft sind die Benennungen der einzelnen Bücher als Γένεσις etc“[1]).

Andere Namen für die einzelnen Bücher existiren in den Talmuden und Midraschen nicht. Denn aus der Deutung mit ספר הישר (Josua 10, 13 und II Samuel 1, 18) sei die Genesis gemeint, kann nur gefolgert werden, dass sie diesen Namen **nicht** besass[2]). Sicher aber ist, dass Ben-Ascher aus dieser Agada schöpft, wenn er sagt, die

---

vor, z. B. תּוֹרַת כֹּהֲנִים M. Megilla 3, 6 für das 3. B..... aber durchgedrungen ist sie nicht; vielmehr wurde es bei ihnen üblich, die einzelnen 5 Bücher mit den Anfangswörtern derselben (בְּרֵאשִׁית, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת u. s. w. zu bezeichnen“. In Wahrheit darf nicht von „Spuren dieser Benennungsweise“ gesprochen werden, da dieselbe in den traditionellen Schriften die herrschende ist. Statt שְׁמוֹת muss es heissen שְׁמוֹת, was auch noch in ουαλεσμωθ durchschimmert. — Das dritte Buch hat vielleicht vollständig תורת הכהנים הַלְוִיִּם geheissen, woraus sich Λευιτικόν erklären würde. A. Geiger, Urschrift 87, schreibt: „Dem „Priester-Levithenthum“, welches der Zeit der griech. Pentateuch-Uebersetzer so gewöhnlich war, verdankt auch das dritte Buch Moses, welches die spätere palästinensische Halachah „Thorath Kohanim“, die Priesterlehre, bezeichnet, den Namen Λευιτικόν, Leviticus (priester-) levitisches Buch.“ Hiergegen ist einzuwenden, dass aus dem angegebenen Grunde der Name תורת הכהנים ganz gut hätte beibehalten werden können; ferner ist die Benennung תורת כהנים sehr alt und gehört nicht der späteren Halacha an. S. L. Rappoport, Nachlath Jehuda (Krakau 1868) p. 160 widerlegt die Geiger'sche Ansicht und meint, das Buch sei Leviticus genannt worden, weil dieser Name sowohl Priester als Leviten in sich fasst. Dies der Kern seiner Erklärung; was noch vorgebracht wird, kann seiner Meinung eher schaden als nützen.

[1]) Ob die Benennungen der Bücher bei LXX schon von den Uebersetzern herrühren, ist zweifelhaft. (Vgl. Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuagiuta 41 und 219). Es kann also nicht einmal das hohe Alter für die Originalität bei LXX ins Treffen geführt werden.

[2]) Genesis r. c. 6 g. Ende; b. Aboda Sara 25a; j. Sota 1, 10 (17c 9). An letzterer Stelle identificirt der eine Amora ספר הישר mit Numeri; in Aboda S. der eine mit Genesis, ein zweiter mit Deuteronomium und ein dritter mit Richter. Daraus, dass in dieser Agada an erster und dritter Stelle ס' אברהם יצחק ויעקב gesagt wird, folgt natürlich ebensowenig, dass die Genesis mit diesem Namen belegt wurde, wie aus Lev. r. c. 15 g. Anf. (40b), wo Genesis c. 5 ספר של אדם הראשון genannt wird, dass sie diesen letzteren Namen führte.

Genesis sei ספר הישרים[1]). Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem Namen ספר הברית (Exodus 24, 7), welcher in der Mechilta[2]) hauptsächlich und in Schir rabba[3]) ganz auf die Genesis bezogen wird. Fraglich ist, ob die Genesis je ספר יצירה geheissen habe[4]).

Die einzelnen Chumschin wurden schon in talmudischer Zeit auch nach ihrer Nummer als חומש ראשון etc. wie bei Ben Ascher (D. H.) citirt, obgleich sich zufälliger Weise nur für das zweite Buch ein Beispiel erhalten hat, falls mir keines entgangen ist[5]).

---

[1]) A. a. O. S. 57.

[2]) Zu 19, 10 (63b).

[3]) c. 1 (15a) ברית = ברייתו של עולם Weltschöpfung.

[4]) Fürst l. c. n. 4 citirt „Sanh. 62b: j. Megilla c. 7“ wo es sich nicht findet, j. Meg. hat gar nicht 7 Kapitel, sondern Sanh. 65b; der Context weist auf ein mystisches Buch, wie es auch von Raschi erklärt wird. — C. F. Keil, Einleitung[3] p. 63, spricht von Γένεσις als von christlichen Benennungen; Numeri heisst bei ihm הַפְּקוּדִים statt הַפְּקֻדִים; auch sonst ist bei Keil Manches zu berichtigen sowohl in diesem als in anderen von uns behandelten Punkten, was wir dem Leser überlassen. ספר האבות (Fürst l. c. p. 5 n. 6) findet sich nirgends und ist nur auf Grund der Bemerkung des Kommentators רש"י erfunden. — Koheleth r. zu 12, 10 (60b) dem Tw. וכתוב ישר entsprechend 3 Mal ספר הישר, wo es die Tora zu bedeuten scheint.

[5]) J. Sota 7, 4 (21d 24) בתחלת החומש השני. Fürst p. 5 n. 8 führt חומש שני nur aus dem nachtalmudischen Werk Halachoth Gedolot an.

II.

Schrift und Sprache.

1. Ueber die Einführung der Quadratschrift.

Die Frage, in welchem Zeitalter die Quadratschrift die althebräische Schrift aus den biblischen Büchern verdrängt hat, kann, trotz der reichen Litteratur[1]), welche den beiden genannten Schriftarten gewidmet ist, noch immer nicht als gelöst betrachtet werden. Sicher ist nach den Resultaten der neueren Forschungen nur, dass die Quadratschrift nicht allmählig aus der althebräischen, sondern aus der aramäischen Schriftart entstanden ist[2]). Diese paläographische Frage kann

---

[1]) Wir nennen: Asarja de Rossi, Meor Enajim III c. 56, 58; L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten (Nordhausen 1857) III 76 ff. (21. Excurs: Ueber die Entstehung der Quadratschrift); H. Graetz, Geschichte der Juden etc. II. Band. 2. Hälfte (Leipzig 1876) p. 400 ff.; Ad. Neubauer, The introduction of the square characters in biblical mss. etc. (Studia biblica et ecclesiatica III Oxford 1891). Dieser Aufsatz ist gleichzeitig dem Hauptinhalt nach auch „Magyar Zsidó Szemle" (Ung. jüdische Revue) VIII (1891) p. 24 ff. erschienen. Die übrige (jüdische) Litteratur findet man verzeichnet bei A. Berliner, Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (Jahresbericht des Rabb'ner-Seminars für das orthodoxe Judenthum. Berlin 1879) p. 7 n. 1, wo aber Manches fehlt (J. Derenbourg, Essai sur l' histoire et la géographie de la Palestine. Paris 1868, p. 447 ff.; A Geiger, Nachgelassene Schriften, Berlin 1876, IV 42 f. und der schon genannte Herzfeld); ferner wird Wellhausen durch einen Schreibfehler zum Uebersetzer der Bleek'schen Einleitung gemacht. Reiche Litteraturangaben bei L. Diestel, Geschichte des A.T. in der christlichen Kirche (Jena 1869) p. 595; bei E. König, Einleitung p. 67 ff. und in anderen Werken der Isagogik.

[1]) Dieser gegenwärtig fast allgemeinen Annahme stimmt auch Philippe Berger zu in seinem Werke: „Histoire de l' écriture dans l'antiquité" (Paris 1891) p. 167 und p. 195 f. Eine andere Möglichkeit wird von ihm gar nicht in Erwägung gezogen. Eine Uebersicht über die Verhandlung der Frage gibt Grätz a. a. O.

als entschieden gelten und hat uns hier nicht zu beschäftigen. Es hat ganz gewiss ein bewusster Schriftwechsel stattgefunden, die Frage ist nur: wann? Die hebräischen Inschriften, welche hier in Betracht kommen können, geben keinen Bescheid, denn zwischen der althebräischen Siloah-Inschrift und der ersten in Quadratschrift erscheinenden Inschrift aus Arak el-Emir liegen sechs Jahrhunderte. Die Grenzen, welche durch diese zwei Daten der Vertauschung der zwei Schriftarten gezogen werden, liegen also weitab von einander. Obendrein ist sowohl der Schriftduktus, als auch die Datirung der aus dem einzigen Worte טוביה bestehenden Inschrift von Arak el-Emir unsicher[1]). Der terminus a quo für die Quadratschrift müsste demnach, wenn ausschliesslich das epigraphische Material in Betracht gezogen wird, noch tiefer hinunter gerückt werden, denn die spärlichen inschriftlichen Ueberreste sind nicht einmal mit einiger Sicherheit zu datiren[2]).

---

[1]) Nach der mir vorliegenden Abbildung in D. Chwolsons Corpus Inscriptionum Hebraicarum (St. Petersburg 1882) Nr. 1 vermag ich wenigstens die Quadratschrift nicht mit Sicherheit zu erkennen Dass es auch Autoritäten auf dem Gebiete der semitischen Paläographie so ergangen ist, beweisen de Vogüé, der ערביה, und de Saulcy, der ערכיה gelesen hat (vgl. Chwolson l. c. p. 55 ff.).

[2]) S. Chwolson ib. — Die Grabschrift der Priesterfamilie Bene-Chezir entziffert Chwolson (p. 65) in der folgenden Weise: זה [ה]קבר והמש[כ]ב לאלעזר חניה יועזר יהודה שמעון יוחנן בני יוסף בן . . . ב . . . und bemerkt hiezu: *Das* ה הקבר *in findet sich nicht im Originale, ist aber vielleicht wegen des vorangehenden* ה *aus Versehen weggelassen worden.*“ Dies ist wohl möglich, aber am Anfange einer Inschrift nicht wahrscheinlich. Auch die Tautologie von הקבר והמשכב, sowie die Härte der Construktion von זה הקבר והמשכב, wo זה auf beide Nomina bezogen werden muss, spricht gegen diese Lesung. Da ו und ז in der Inschrift von einander nicht zu unterscheiden sind und keine Worttrennung stattfindet, schlage ich folgende Entzifferung vor: והקבר זה משכב לאלעזר וכו' = *Und dieses Grab ist die Ruhestätte des Eleasar* u. s. w. Das Waw am Anfange eines Satzes ist im Hebräischen möglich, ebenso זה statt הזה. Für unsere Auffassung spricht auch der Umstand, dass קבר eigentlich eine Gruft, eine Grabstätte für Mehrere, während משכב das Todtenlager des Einzelnen bedeutet. Vgl. die Epitaphien (bei Chwolson) Nr. 27—31 (p. 153—155) und Nr. 9 (p. 74), wo המשכב immer die Ruhestätte einer einzelnen Person bedeutet, während unter קבר z. B. Genesis c. 23 eine Familiengruft zu verstehen

Von dieser Seite ist also dem Problem nicht beizukommen, weshalb es ganz berechtigt ist, eine Lösung desselben auf Grund der biblischen und talmudischen Angaben zu versuchen, was von mehreren Autoren thatsächlich unternommen worden ist[1]). Wenn dieselben zu keinem befriedigenden Resultate gelangt sind, so glauben wir dies dem Umstande zuschreiben zu dürfen, dass sie erstens das einschlägige Material nicht vollständig herangezogen und zweitens aus demselben nicht die Schlüsse gezogen haben, welche sich bei genauer Beachtung des Geistes der Tradition eigentlich von selbst ergeben. Wir wollen deshalb in erster Reihe die talmudischen Traditionen von Neuem durchgehen.

Der älteste Lehrer, der sich über die Quadratschrift äussert, ist Elieser ben Jakob[2]), der in der letzten Zeit des Tempels geblüht und dessen Zerstörung überlebt hat. Er sagt Sebachim 62 a: שלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח ואחד שהעיד להם שמקריבין אעפ"י שאין בית ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית. „*Drei Propheten sind mit ihnen (den Exulanten) aus der Diaspora zurückgekehrt, der Eine legte Zeugniss ab über den Altar und den Ort des Altars, der Andere bezeugte, dass man Opfer darbringen dürfe, auch wenn der Tempel nicht bestehe und der Dritte bezeugte, dass die Tora in assyrischer Schrift zu schreiben sei*“[3]). Die Tendenz dieses Ausspruches scheint

---

ist. A. Merx in seinem Archiv I 360 liest diese Inschrift in folgender Weise: זֶה קֶבֶר וְהַנֶּפֶשׁ דל אֶלְעָזָר חַנִיָּה . . . . בֶּן יְחָנְיָה, welche Lesung aber schon wegen der unhebräischen Construktion des undeterminirten קבר mit dem determinirten והנפש nicht richtig sein kann. Wie kommt ferner das aramäische דל in die hebräische Grabschrift? Zweifelhaft erscheint mir auch die Vocalisirung חַנִיָּה, wahrscheinlicher ist חָנְיָה. Ganz sicher falsch ist aber בֶּן יְחָנְיָה. Wenn der Abkömmling חניה heisst, muss der Name des Urahns auch חניה gelautet haben. Man muss also die Buchstabengruppe בניחניה beim ersten Jod abtrennen und in בְּנֵי חָנְיָה zerlegen. Chwolson citirt Merx' Bemerkung nicht.

[1]) Besonders von den in der ersten Anm. dieses Abschnittes genannten Gelehrten.

[2]) Vgl. Z. Frankel, Darche Hamischna, Leipzig 1859, p. 73 f.; W. Bacher, Die Agada der Tanaiten, Strassburg 1884, I p. 67 ff.

[3]) Dass dieser Ausspruch dem älteren E. b. J. angehöre, kann nach seinem Inhalt nicht zweifelhaft sein und wird auch von Bacher

zu sein, dass die Opfer auch nach der Zerstörung des Tempels nicht aufhören; er gehört demnach der unmittelbar nach der Tempelzerstörung folgenden Zeit an. Wir haben hier jedenfalls das älteste Zeugniss über die Einführung der Quadratschrift vor uns, welches von einem um die Mitte des ersten Jahrhunderts blühenden Lehrer herrührt, dessen Traditionen vom Talmud hochgeschätzt werden[1]).

Eine nähere Betrachtung dieses Ausspruches lehrt ein Zweifaches. Erstens, dass die Einführung der Quadratschrift nicht auf Esra zurückgehen könne, wie Grätz[2]), mit einer unbedeutenden Einschränkung Neubauer[3]) und Andere, welche im Laufe dieser Untersuchung genannt werden sollen, annehmen, denn man kann der Aussage über den neuen Schriftduktus keine grössere Glaubwürdigkeit beimessen, als den Aussagen über den Ort des Altars und über die Darbringung von Opfern ohne Tempel, in deren Gesellschaft dieselbe erscheint. Ferner ist zu erwägen, dass ein Tanna eine 500 Jahre alte Institution nicht einem namenlosen Propheten, sondern Moses zugeschrieben hätte, was sogar bei jüngeren Institutionen zu geschehen pflegt, wie jedem Talmudkenner bekannt ist. Wenn die Vertauschung der Schriftgattung schon

---

l. c. p. 69 angenommen. Welche drei Propheten gemeint sind, ist eine müssige Frage. Schwerlich hat der Tanna an Chaggai, Secharja und Maleachi gedacht, wie Raschi meint, denn er hätte sie in diesem Falle ausdrücklich genannt. Elieser b. J. braucht für seine drei Aussagen, um ihnen die gehörige Autorität zu verleihen, drei Propheten, denkt aber hierbei nicht an bestimmte Personen. Ungerechtfertigt ist es jedenfalls die Notiz Raschis weiter auszuspinnen. Die dritte Aussage über die Quadratschrift soll nämlich Maleachi zugeschrieben sein, der nach Josua b. Korcha (Megilla 15a) mit Esra identisch ist, welcher nach Sanh. 21b die Quadratschrift eingeführt hat. Dieses Raisonnement findet sich bei Herzfeld, Geschichte etc. III 76 und ohne Kenntuiss des Vorgängers bei Bacher a. a. O. (69 n. 1.) mit dem Unterschiede, dass Ersterer Sebachim 62a aus Sanhedrin 21b und Letzterer umgekehrt Sanh. 21b aus Seb. 62a fliessen lässt. Die beiden Relationen des Talmuds sind aber von einander unabhängig, wie noch gezeigt werden soll, ferner ist die Identification Maleachi-Esra der Einfall eines um 100 Jahre später lebenden Lehrers, welchen die Majorität rundweg zurückweist.

[1]) משנת ר׳ אליעזר בן יעקב קב ונקי.

[2]) A. a. O. p. 409.

[3]) A. a. O.

zur Zeit Esra's vor sich gegangen wäre, hätte man ein halbes Jahrtausend später von derselben gar keine Kunde. Schon die Betonung der Pflicht bei der Tora die „assyrische" Schrift in Anwendung zu bringen, ist ein unumstösslicher Beweis dafür, dass diese Sitte sich noch nicht ganz festgesetzt hatte, was nach Ablauf eines halben Jahrtausends nicht denkbar wäre. Uebrigens bringt Elieser b. Jakob die Einführung der quadrirten Schriftzeichen mit Esra noch nicht in Zusammenhang, was auch ein beachtenswerthes Moment ist. Ferner spricht derselbe nur von der Tora und nicht von den übrigen biblischen Schriften, wie die spätere tannaitische Tradition.

Zweitens kann der Gebrauch der Quadratschrift zur Zeit des erwähnten Tannaiten nicht mehr neu gewesen sein, denn er hätte in diesem Falle, da an seiner bona fides nicht gezweifelt werden darf, nicht ohne Weiteres behauptet haben können, dass für dieselbe ein aus dem Exil zurückgekehrter Prophet eingetreten sei. Schon die vorhandenen biblischen Exemplare, deren weitaus grössere Zahl in der alten Schrift geschrieben gewesen wären, hätten ihn Lügen strafen müssen. Elieser ben Jakobs Behauptung wird nur dann begreiflich, wenn vorausgesetzt wird, dass zwischen seiner Zeit und dem ersten Auftreten der neuen Schriftcharaktere in den Toraexemplaren ein solcher Zeitraum liegt, in welchem die Erinnerung an die Neuheit der Schriftarten sich verwischen konnte. Ein solcher Zeitraum muss mindestens zwei Jahrhunderte umfassen.

Die zweite Hauptstelle über die Einführung der Quadratschrift führt uns in eine etwa um 100 Jahre spätere Zeit[1]). Dieselbe lautet nach der älteren Quelle[2]) Tosifta Sanhedrin 4, 7 (Zuckerm. 421_{23}) in wortgetreuer Uebersetzung wie folgt:

---

[1]) Grätz p. 400 sagt: „Der Tradent dieser Nachricht stammt zwar aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, R. Jose"; ebenso Neubauer p. 9: „R. Jose (who lived in the third century)", was aber falsch ist, denn Jose ben Chalafta war ein Schüler des R. Akiba und blühte um 150.

[2]) Parallelstellen sind j. Megilla 1, 11 (71b unt.); b. Sanhedrin 21b—22a. Die Varianten sind für unseren Zweck belanglos. Die Version des Jeruschalmi bietet nur einen Auszug.

„R. Jose sagt: Esra wäre würdig gewesen, dass die Tora durch ihn gegeben werde, wenn ihm Moses nicht zuvorgekommen wäre; denn es steht bei Moses ein Aufsteigen (עלייה) *und es steht bei Esra ein Aufsteigen; es steht bei Moses „Alija", denn es heisst: „Und Moses stieg hinauf zu Gott"* (Exod. 19, 3) *und es steht bei Esra „Alija", denn es heisst: „Er, Esra stieg hinauf aus Babylonien"* (Esra 7, 6). *Wie das bei Moses gesagte Aufsteigen* [besagt], *dass er Israel Tora gelehrt hat, denn es heisst: „Und mir befahl Gott zu jener Zeit Euch zu lehren Gesetze und Rechte"* (Deut. 4, 14) *ebenso* [besagt] *das bei Esra gesagte Aufsteigen, dass er Israel Tora gelehrt, denn es heisst: „Denn Esra richtete sein Herz zu erforschen die Lehre Gottes und zu handeln und zu lehren in Israel Gesetz und Recht"* (Esra 7, 10). *Auch durch ihn* [Esra] *ist gegeben worden Schrift und Sprache, denn es heisst: „Und die veränderte Schrift*[1]) *war geschrieben aramäisch und übersetzt aramäisch"* (Esra 4, 7), *wie die Uebersetzung aramäisch war, so war auch die Schrift aramäisch; ferner heisst es: „Sie vermochten nicht die Schrift zu lesen und die Deutung anzugeben dem Könige* (Daniel 5, 8)[2]) *dies lehrt, dass dieselbe am selben Tage gegeben worden ist;" ferner heisst es: „Und er schreibe für sich nieder diese Abschrift des Gesetzes* u. s. w." (Deut. 17, 18) [das will sagen], *die Tora wird verändert werden. Und warum heisst sie* [die Schrift] *aschuri, weil sie mit ihnen* [den Exulanten] *aus Aschur heraufzog. Rabbi* [= der Patriarch Juda I um 200] *sagt: In assyrischer Schrift ist die Tora Israel gegeben worden; als sie sündigten, wurde sie in die* רועץ*-Schrift verwandelt, und als sie zu Esras Zeit besser wurden, ist sie* [die Tora] *wieder in assyrischer Schrift gegeben worden, denn es heisst: „Kehret zurück in die Festung* [= Jerusalem] *Gefangene der Hoffnung, auch heute gebe ich dir zurück die vergessene Tora*[3]) (Secharja 9,

---

[1]) So scheint Jose die Textworte כתב הנשתון aufgefasst zu haben = neuhebräisch כתב הנשתנה. In der Relation des babylonischen Talmuds: ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנאמר וכתב הנשתון וגו׳ (Sanhedrin 21b unt.) liegt diese Auffassung klar zu Tage.

[2]) Statt להודעה, welches auch b. Sanhedrin 22a Z. 2 hat, bietet die Tosifta להחוואה.

[3]) Die Deutung beruht auf den Textworten מַגְּיד מִשְׁנֶה, welche als מִשְׁנָה התורה gefasst werden, so meint Raschi Sanhedrin 22a. Nach un-

12). *R. Simeon ben Eleasar tradirt im Namen des R. Eleasar ben Parta, der es gesagt hat im Namen des R. Eleasar aus Modiim: In dieser Schrift ist die Tora Israel gegeben worden, denn es heisst: „Die Hacken der Säulen“* (Exod. 27, 10), *Hacken, welche den Säulen gleichen; ferner heisst es: „Und zu den Juden in ihrer Schrift und in ihrer Sprache* (Ester 8, 9), *ebenso wie ihre Sprache sich nicht verändert hat, hat sich auch ihre Schrift nicht verändert. Was soll aber* (Deut. 17, 18) *„er schreibe für sich diese* משנה התורה“ *bedeuten? Das lehrt, dass er* [der König] *sich zwei Tora-Exemplare abschreiben muss“*[1]).

Wir haben die vorstehenden Traditionen im Wortlaute mitgetheilt, damit jeder selbstständig urtheilen könne. Die Werthlosigkeit dieser Referate springt in die Augen. Alle drei Tannaiten, Eleasar, Jose und Juda I, begründen ihre Ansichten aus der Schrift, sie schöpfen also nicht aus historischer Ueberlieferung, sondern aus ihrer Exegese. Hieraus folgt, dass ihren Aufstellungen kein grösserer Werth beigelegt werden darf, als der Beweiskraft, welche den von ihnen beigebrachten Bibelstellen innewohnt. Da sie die Quellen ihrer Behauptungen ausdrücklich angeben, können die Behauptungen nicht höher angeschlagen werden, als die Quellen, aus denen sie fliessen. Diese Quellen sagen aber gar nichts. Denn — um zunächst bei dem mit historischen Fragen sich beschäftigenden Jose, dem auch das chronologische Werk Seder Olam Rabba zugeschrieben wird, zu bleiben — aus der Zusammenstellung von Exod. 19, 3 mit Esra 7, 6 und

---

serer Meinung wird מגיד משנה als *„der zweitmalige Verkünder“* aufgefasst und auf Gott bezogen, der die Tora, da ihre Schrift in Vergessenheit gerathen ist, von Neuem Israel gibt.

[1]) Eleasar aus Modiim muss zur Begründung seiner Ansicht, welche im Gegensatz zu Juda I Auffassung auch die zeitweilige Veränderung der Schrift ausschliessen will, zu welchem Zwecke sie ja von den Tradenten erwähnt wird, beide Schriftstellen, Exod. 27, 10 und Ester 8, 9, heranziehen; denn aus der ersten folgt nur, dass die Tora ursprünglich in Quadratschrift gegeben, aber nicht, dass sie nachher nicht verändert worden sei. Dies Letztere folgert er aus Ester 8, 9. Bacher, Agada der Tannaiten I 201, gibt also Eleasars Meinung nicht ganz genau wieder, wenn er dieselbe bloss auf Exod. 27, 10 aufgebaut sein lässt, welche durch Ester 8, 9 nur »bekräftigt« wird.

Deut. 4, 14 mit Esra 7, 10 auf Grund des Analogieschlusses (גזירה שוה) עליה עלייה folgt nicht, dass Esra ein Moses gewesen; ebensowenig folgt aus Esra 4, 7, dass Esra die aramäische Schrift und Sprache eingeführt habe und aus Daniel 5, 8, an welchem Tage dieses geschehen sei. Selbstverständlich deuten auch die Worte משנה התורה (Deut. 17, 18) keine in Zukunft einzutretende Schriftveränderung an[1]). Wir sehen also hier, in welcher Weise Esra zu der Ehre gelangt ist, der Permutator der Schrift zu sein. Elieser ben Jakob hat ihn im Zusammenhange mit der Einführung der Quadratschrift noch gar nicht genannt, er galt also in jener Zeit weder als Permutator noch als Restaurator der Schrift. Er wird als solcher nur auf Grund der schon beleuchteten Exegese gemacht. Wenn man aber die Richtigkeit dieser Exegese nicht anerkennt — und das dürfte schwerlich jemand wollen — darf man auch nicht die aus ihr geflossene Behauptung, Esra wäre der Einführer der Quadratschrift, anerkennen.

[1]) Diese Deutung findet sich auch Sifre II 160 und basirt auf der Zusammenstellung von מִשְׁנֵה התורה mit מִשְׁנֵה התורה, daher תורה שעתידה להשתנות (Tosifta, Sifre) und כתב הראוי להשתנות (Babli), welche Version sich schon durch diese verdeutlichende auf das Textwort וכתב zurückgreifende Umschreibung als eine secundäre ausweist. Die Triebfeder der Deutung ist die Schwierigkeit, warum der König nur das Deuteronomium, welches nach talmudischem Sprachgebrauch משנה תורה heisst, abschreiben solle? Dies geht aus der angeführten Sifre- und Tosiftastelle deutlich hervor. Wegen dieser Deutung hat das ganze Stück an den betreffenden Stellen Platz gefunden, wohin es seinem Inhalte nach gar nicht gehört. — *Bleek-Wellhausen*, Einleitung[5] p. 582 übersetzt falsch: „wenn aber auch die Thora nicht durch ihn gegeben ward, so ward sie doch durch ihn wiederholt u. s. w. — und warum wird die zur Wiederholung ausersehene Schrift Assyrisch genannt? weil sie mit ihm aus Assur heraufkam.“ Die Stelle lautet nämlich Sanh. 21 b unt.: ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנאמר וכו = Und obgleich keine Tora durch ihn [Esra] gegeben ward, ward doch die Schrift durch ihn verändert, denn es heisst u. s. w. הַכְּתָב gehört nicht zu שנאמר, wie etwa ein כתוב, und נִשְׁתַּנָּה bedeutet nicht wiederholen, sondern verändert werden. Gleich nach der citirten Stelle des Bleek'schen Werkes muss statt Rab gelesen werden Rabbi. Bei dieser Gelegenheit sei es mir gestattet auf ein kleines Versehen in dieser geschätzten Einleitung aufmerksam zu machen. Seite 523 liest man: „älter und wichtiger [ist die Eintheilung der Hss.] in occidentalische, d. h. palästinische (מדינחאי) und orientalische d. i. babylonische (מערבאי).“ Die Wörter מדינחאי und מערבאי müssen mit einander vertauscht werden.

Aus Joses Referat ist nur die eine Thatsache mit Sicherheit zu entnehmen, dass zu seiner Zeit, also um 150, der fremde Ursprung der Quadratschrift aus dem Volksbewusstsein noch nicht entschwunden war, was sowohl durch die Benennung כתב אשורי, als auch durch die Aehnlichkeit dieser Schrift mit der verbreiteten aramäischen wach erhalten worden sein kann. Die Polemik des Eleasar aus Modiim kann auch nur das Gegentheil von dem, was ihr Urheber mit derselben beabsichtigt hat, beweisen. Die Aufstellung Rabbis, die Schriftart wäre nur zeitweilig verändert worden, kann natürlich auch keinen grösseren Werth beanspruchen, als ihr die zu ihrer Motivirung herangezogene Prophetenstelle Secharia 9, 12 zu geben vermag. Rabbi will übrigens, wie es scheint, mit den Worten: als sie sündigten, wurde die Schrift in Raaz umgetauscht[1]), der von den Samaritanern beibehaltenen Schriftart einen Seitenhieb versetzen[2]).

Nach der voraufgegangenen Erörterung wird, wie wir glauben, die völlige Werthlosigkeit der zuletzt besprochenen Traditionen für die Datirung des Schriftwechsels oder gar für die Zurückführung desselben auf Esra jedem einleuchten. Nur die einzige Thatsache schimmert aus den Meinungen der drei Tannaiten hervor: die Quadratschrift sei nicht genuinen Ursprungs, was man als unbequeme Thatsache mit allen Mitteln hinwegzuinterpretiren oder wenigstens als legal erscheinen zu lassen versuchte. Nur Ein Tannaite aus dem 2. Jahrhundert, R. Nathan, gesteht ohne Weiteres zu, die Tora sei in רעץ- oder wahrscheinlicher דעץ-Schrift geoffenbart worden[3]). Die Amoräer des dritten Jahrhunderts variiren nur die älteren Ansichten in mehr oder minder gefälliger Form. Namentlich ist die mit Vorliebe und oft citirte Aussage des Mar Ukba oder Mar Sutra: „die Tora sei zum ersten Mal in hebräischer Schrift und heiliger Sprache, zum zweiten Mal in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache geoffenbart worden, worauf sich Israel

---

[1]) כשחטאו נהפך להן לרועץ.

[2]) Schon, wie ich mit Vergnügen sehe, von Merx, Hiob LXIII, bemerkt.

[3]) Jeruschalmi Megilla 1, 11 (71b unt.): ר' נתן אומר ברעץ ניתנה תורה.

die assyrische Schrift und die heilige Sprache erwählt hat, die hebräische Schrift und die aramäische Sprache hingegen den Idioten überliess", nichts Anderes als ein in gefälliger Form erscheinender Abklatsch der tannaitischen Behauptungen, welche mit den gleichzeitigen Zuständen combinirt werden, worüber im nächsten Abschnitt noch gehandelt wird[1]). Auch die Aussagen des Origenes[2]) und Hieronymus[3]) reflektiren nur die jüdischen Anschauungen, ändern also an der Sache nichts. Hingegen bietet Mathäus 5, 18[4]) eine willkommene Unterstützung für die Behauptung, dass die Quadratschrift schon vor unserer Zeitrechnung eingeführt gewesen sei.

Wir können als Resultat unserer bisherigen Untersuchung folgende Behauptungen hinstellen. Der fremde Ursprung der Quadratschrift wird von den Autoritäten der Tradition entweder schlechthin anerkannt oder hinwegzuinterpretiren versucht, durch welches Streben aber dieser Ursprung nur bekräftigt wird. Die Einführung der Quadratschrift wird erst im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung auf Grund agadischer Deutung und nicht historischer Ueberlieferung Esra zugeschrieben. Um die Mitte des ersten Jahrhunderts war eine solche Annahme noch nicht vorhanden, verdient also gar keinen Glauben. Da aber um die eben genannte Zeit ein Tanna die Statuirung der Pflicht[5]) des Gebrauches dieses Duktus in den

---

1) Vgl. b. Sanh. 21b. Jerusch. Meg. I. c. (= j. Sota 7, 2 [21c ob.] hat anonym eine kürzere Version, die ursprünglicher zu sein scheint: אשורי יש לו כתב ואין לו לשון עברי יש לו לשון ואין לו כתב, בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי. Der Schlusspassus והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמית des Rabbi, worauf wir noch zurückkommen, fehlt, ebenso das Wort ישראל; statt בחרו hat Rabbi ובררו.

2) Zu Ezechiel 9, 4 (Montf. Hexapla II 282): τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι; über den Gottesnamen in althebräischer Schrift bei Montf. I praelim. 86 bei Herzfeld p. 77, Bleek-Wellhausen p. 582.

3) Prologus Galeatus und zu Ezechiel 9, 4.

4) ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία. Bekanntlich ist das Jod nur in der Quadratschrift der kleinste Buchstabe.

5) Herzfeld wiedergibt falsch die Ansicht des Elieser ben Jakob,

Toraexemplaren auf einen aus dem Exil zurückgekehrten Propheten zurückführt, muss dieser Gebrauch zu jener Zeit mindestens zwei Jahrhunderte alt gewesen, aber noch nicht zu allgemeiner Geltung gelangt sein, denn sonst wäre eine solche nachdrückliche Betonung nicht nöthig gewesen.

Es ist in neuerer Zeit auch eine Vermuthung aufgestellt worden, nach welcher die aramäische Schriftart bei den Juden schon Jahrhunderte vor Esra bekannt gewesen wäre. G. Hoffmann[1]) hat dies in Jesaia 8, 1 finden wollen. H. L. Strack[2]) macht für die Richtigkeit der talmudischen Angabe, nach welcher Esra die Quadratschrift eingeführt hätte, die Stellung der nachexilischen Juden zum Buchstaben des Gesetzes geltend, welche eine Vertauschung der Schriftart nicht erlaubt hätte. E. König[3]) weist diese Behauptungen mit Recht zurück. Aus Jesaia 8, 1 lässt sich thatsächlich nichts für eine andere Schriftart herauslesen. Ferner wäre es ganz unbegreiflich, warum die Tradition, welche stets geneigt ist, die Ursprünge einzelner Institutionen nach Möglichkeit hinaufzudatiren, in diesem Falle eine jüngere Datirung angenommen hätte? Die Strack'sche Argumentation ist auch nicht stichhältig. Der Buchstabenglaube hätte nach der Rückkehr aus dem Exil einen Wechsel der Schriftart nicht gestattet, aber derselbe Glaube gestattet den Tannaiten des zweiten Jahrhunderts eine solche Schriftänderung ohne Weiteres anzunehmen? Sind die Tan-

---

indem er a. a. O. (p. 76) sagt: „*aus dieser Ansicht scheint die Angabe Sebachim 62, geflossen zu sein, dass einer der drei mit aus dem Exil gekommenen Propheten es für zulässig erklärt habe, die Tora aschurirt zu schreiben.*“ Da Herzfeld nach seiner Annahme, dass Sebachim 62a aus Tosifta Sanh. IV 7 etc. fliesst, Elieser ben Jakob ins zweite Jahrhundert versetzen muss, würde hieraus folgen, dass man noch in dieser Zeit nach Belieben die Quadratschrift oder die althebräische Schrift verwendet hat, was mit der gesammten Tradition in Widerspruch steht.

[1]) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1881, 337.

[2]) Theologisches Litteraturblatt 1891, 26.

[3]) Einleitung 68.

naiten 600 Jahre nach Esra weniger buchstabengläubig als die unmittelbar nach ihm folgenden Generationen? Uebrigens glaube ich im Voraufgegangenen bewiesen zu haben, dass die Zurückführung auf Esra nur auf agadischer Deutung, aber nicht auf Tradition beruht, ferner auch nicht allgemein angenommen worden ist, verdient also das ihr geschenkte Vertrauen nicht.

Ein noch nicht beachtetes Moment für die Entscheidung der behandelten Frage glaube ich in der Esterrolle und im Danielbuche zu finden. Das Esterbuch legt, wie bekannt, auf die Nationalität grosses Gewicht, es ist eben das „judenzende" Esterbuch, wie es manche Kreise noch heute mit Vorliebe nennen. Es wird da 1, 22; 3, 12 und 8, 9 gesagt, es wurden Briefe gesandt in sämmtliche Provinzen des Königs, in jede Provinz mit ihrer Schrift und zu jedem Volke in seiner Sprache. Schrift und Sprache werden also hier deutlich unterschieden. Das Schreiben in einer gewissen Sprache involvirt in den Augen dieses Schriftstellers noch keine bestimmte Schriftart. Dass die Toleranz der Perser, welche Religion und Nationalität eines jeden Volkes schont und sogar jeden befiehlt *„Herr in seinem Hause zu sein und die Sprache seines Volkes zu reden"* (1, 22), nicht ohne Absicht gepriesen wird, liegt auf der Hand. Es soll damit der Anspruch der Juden auf dieselbe Behandlung aus der allgemeinen Rechtslage begründet werden. Es sei dem aber, wie ihm wolle, Thatsache ist, dass der Verfasser des Esterbuches von der Möglichkeit eine Sprache in der Schriftform einer anderen Sprache zu schreiben Kenntniss besitzt, weshalb er an drei Stellen ausdrücklich hervorhebt, dass man jeder Provinz in ihrer Schrift und jedem Volke in seiner Sprache die königlichen Befehle zukommen liess. Nun wird 8, 9 gesagt: „und den Juden in ihrer Schrift und in ihrer Sprache". Der Schriftsteller muss, da er nur einerlei Juden kennt, an das Hebräische gedacht haben, denn sonst hätten ja die Juden keine eigene Sprache und es hätte keinen Sinn zu sagen: „jeder Provinz in ihrer Schrift, jedem Volke in seiner Sprache, und den Juden in ihrer Schrift und in ihrer Sprache". Es ist, wie ich glaube, selbstverständlich, dass

der Verfasser des Esterbuches unter „Schrift und Sprache der Juden“ nur diejenige verstehen kann, in welcher sein Buch geschrieben und abgefasst ist. Wenn nun zu seiner Zeit die aramäische Schrift, welche im ganzen persischen Reiche verbreitet und gekannt war, bei den Juden in ihren litterarischen Produkten üblich gewesen wäre, wie hätte er da von einer besonderen „Schrift“ der Juden reden können? Ich glaube also aus diesem Umstande mit Sicherheit schliessen zu können, dass um die Entstehungszeit des Esterbuches der „assyrische“ Duktus in Palästina noch nicht zur Anwendung kam. Da die Abfassungszeit des Esterbuches in keinem Falle vor das dritte vorchristliche Jahrhundert angesetzt werden dürfe, hätten wir hier für diese Zeit einen negativen Beweis gegen die Quadratschrift. Es ist für unsere Frage auch gleichgültig, ob die Esterrolle einen Palästinenser oder einen Ausländer zum Verfasser habe. Wir halten wohl die letztere Annahme für höchst unwahrscheinlich, diejenigen aber, denen sie plausibel ist, werden in dem Zeugniss des Esterbuches einen noch kräftigeren Beweis gegen die Quadratschrift erblicken. Wie spät muss nämlich der aramäische Duktus in Palästina Platz gegriffen haben, wenn er um 300 vor unserer Zeitrechnung noch nicht einmal bei den in der Heimath der aramäischen Schrift, im persischen Reiche, wohnenden Juden eingebürgert war?

Fraglich ist, ob nicht Daniel 5, 7. 8 mit der Schrift, welche die chaldäischen Weisen nicht zu lesen vermochten, die althebräische gemeint sei? Für eine solche Annahme spricht die Erwägung, dass den Juden der aramäische Ursprung der Quadratschrift, wie wir schon gesehen haben, wohl bekannt war, der Verfasser des Buches wäre also, falls er selber sich dieser Schriftgattung bedient hätte, nicht auf den Einfall gekommen, dass die chaldäischen Weisen dieselbe, welche auch ihre Schrift war, nicht haben lesen können. Diese Beweisführung erleidet auch durch eine gegentheilige Behauptung, nach welcher die babylonisch-persi-

---

1) Ueber die Propagirung des aramäischen Alphabets durch die Perser vgl. Ph. Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité p. 213 ff.

schen Weisen eine eigene, nichtaramäische Schriftart besassen, keinen Abbruch, denn der jüdische Verfasser des Danielbuches musste die Kenntniss der aramäischen Schrift und Sprache bei den Chaldäern voraussetzen, da dieselben im diplomatischen Verkehr im Gebrauche standen. Wenn er also von einem Schriftcharakter redet, der den Babyloniern nicht lesbar ist, kann er nicht an eine solche denken, welcher sie sich im Verkehr mit den Ausländern, also auch mit den Juden, bedienen. Einem palästinensischen Schriftsteller im Zeitalter der Makkabäer musste eher bekannt sein, dass die Babylonier die aramäische als dass sie die Keilschrift gebrauchen. Setzen wir aber voraus, es sei in der besprochenen Stelle des Daniel von der althebräischen Schrift, welche allein bei einem göttlichen Wunder zu Gunsten der Juden als geeignet erscheinen musste, die Rede, dann wird es uns gut verständlich, warum dieser Schriftduktus nur von Daniel und nicht von den Chaldäern gelesen werden konnte. Der Talmud Sanhendrim 22[a], der sich des assyrisch-babylonischen (syrischen) Ursprungs der Quadratschrift bewusst ist, gibt sich redliche Mühe, um einen Grund, warum die Chaldäer die fraglichen Worte nicht zu lesen vermochten, ausfindig zu machen. Die eigenthümliche Diskussion endet mit der Annahme, dass die räthselhaften vier Worte in einem künstlichen Alphabet geschrieben waren. Ist die vorgetragene Interpretation, gegen welche freilich bei der Natur der Frage Einwendungen erhoben werden können, richtig, dann hätten wir eine aus makkabäischer Zeit stammende Nachricht von dem fortdauernden Gebrauche der althebräischen Schrift.

Die von uns aus den talmudischen Traditionen gezogenen Schlüsse werden also durch die Bücher Ester und Daniel bestätigt. Zur Zeit der Makkabäer oder wenigstens ein halbes Jahrhundert zuvor hat man noch auch zu litterarischen Zwecken die althebräische Schriftform verwendet und dieselbe als die nationale Schreibart betrachtet. Dieses Resultat wird auch durch den Aristeasbrief unterstützt. Daselbst heisst es: „ὁ δὲ Δημήτριος εἶπεν. ἑρμηνείας προσδεῖται. χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίων χρῶνται, καθάπερ Αἰγύπτιοι τῇ τῶν γραμμάτων θέσει, καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσιν. ὑπολαμ-

βάνονται Συριακῇ χρῆσθαι. τὸ δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερος τρόπος"[1]). Aus dieser Stelle geht ganz deutlich hervor, dass um 273 ante nicht der syrische, sondern der althebräische Duktus in den biblischen Codices zur Anwendung kam[2]). Man kann wohl an der Echtheit des Aristeas-Briefes und an die Glaubwürdigkeit desselben zweifeln. Je stärker aber dieser Zweifel ist, umso beweiskräftiger wird unsere Stelle, denn es muss dann vorausgesetzt werden, dass noch zur Zeit des Pseudo-Aristeas Bibelexemplare mit althebräischen Buchstaben geschrieben waren, denn sonst wäre er auf einen solchen, seiner auf die Verherrlichung der Bibel und ihrer griechischen Uebersetzung gerichteten Absicht widersprechenden, Gedanken gar nicht gekommen. Wenn die hebräischen Bibelcodices zur Zeit des Aristeas nicht mehr in der althebräischen Schriftform geschrieben gewesen wären, hätte er gar keinen Grund gehabt stillschweigend eine Schriftveränderung zu constatiren, die schliesslich in einem griechischen Gemüthe, so es Kenntniss von diesem Umstande erlangt, vielleicht einen Verdacht gegen die unverfälschte Ueberlieferung der Bibel rege macht. Nach der voraufgegangenen Erörterung kann ich de Vogüé[3]) nur zustimmen, wenn er aus der Stelle des Josephus Arch. XII 2, 1 folgert, dass im dritten vor-

---

[1]) Merx, Archiv I 254.

[2]) Merx, Hiob LXV, will χαρακτῆρες ἴδιοι auf eine „Vorform der Quadratschrift" beziehen. Das ist gezwungen. Es gibt gar keinen Grund unter den „eigenen Buchstaben" etwas anderes als die thatsächlich „eigene", also althebr. Schriftform zu verstehen. Jede andere Deutung beruht auf der, wie schon betont und wie noch ausführlich dargelegt werden soll, durch nichts bewiesenen Annahme, Esra wäre der Permutator der Schriftzeichen.

[3]) Mélanges d'Archéologie orientale (Paris 1868) p. 153 ff. angef. von Merx l. c. Ph. Berger, Histoire etc. p. 196 acceptirt ohne Weiteres diese Ansicht. — Die Frage, welche Buchstaben der den LXX vorgelegene Bibeltext gehabt hat, beschäftigt uns hier nicht. Beweisen die von mehreren Autoren beigebrachten Zeugnisse, welche wir nicht geprüft haben, dass den griechischen Uebersetzern der LXX ein in Quadratschrift geschriebener Text vorgelegen hat, so kann aus dieser Thatsache kein Schluss auf das Alter des Gebrauches dieses Schriftduktus, sondern nur auf die verhältnissmässige Jugend der Uebersetzung der betreffenden Bücher gezogen werden. Vgl. König 105 n. 1, wo die neuere Litteratur über diese Frage verzeichnet ist.

christlichen Jahrhundert jüdische Bücher noch nicht die Quadratschrift hatten. Wird an der Echtheit des Aristeas-Briefes, der Quelle des Josephus, gezweifelt, dann ist der aus seiner Aussage gezogene Schluss für die späte Einführung der Quadratschrift auf Grund des schon oben Bemerkten noch kräftiger. Als letzter Beweis für die späte Einführung des hebräisch-aramäischen Schriftduktus verbleibt noch die schon oben erwähnte Bemerkung des Origenes über die Schreibung des Tetragrammatons mit alten hebräischen Lettern, worüber hier eingehender nicht gehandelt werden soll.

Ein Ueberblick über das ganze für die Entscheidung der behandelten Frage in Betracht kommende historische Material zeigt, dass kein einziger stichhaltiger Beweis für die Existenz der Quadratschrift bei den Juden zu oder vor Esras Zeit vorliegt. Aus Jasaias 8, 1 kann nicht einmal mit der Lupe etwas herausgelesen werden. Der Beweis aus der nichtbewiesenen Buchstabengläubigkeit des nachexilischen Judenthums, welche eine Schriftveränderung in der Zeit nach Esra verhindert hätte, widerlegt sich durch die einfache Thatsache, dass noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert eine solche Schriftvertauschung ohne Weiteres angenommen worden. Eine direkte Tradition über die Einführung durch Esra gibt es nicht, denn die einschlägigen mehrfach variirten Aussagen der Talmudlehrer gehen sammt und sonders auf den um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebenden Jose ben Chalafta zurück, der seine diesfalsige Behauptung nicht auf Grund einer überkommenen Tradition, sondern auf Grund einer unannehmbaren Exegese aufgestellt hat. Der um 70 blühende Tanna Elieser ben Jakob weiss von Esra noch nichts. Die Nachrichten des Origenes, der Amoräer des Hieronymus und der Samaritaner[1]) sind nur Niederschläge der gefälligen Ansicht des R. Jose, welche bei dem Bewusstsein vom stattgefundenen Wechsel der Schriftform rasch zu allgemeiner Geltung gelangt ist, da die Zurückführung älterer Institutionen unbekannten Ursprungs auf Esra und seinen Gerichtshof auch sonst beliebt war[2])

---

[1]) Abulfath ed. Vilmar p. 74.

[2]) Vgl. Baba Kamma 82a zehn Institutionen, die Esra eingeführt.

Es gibt also keinen einzigen Beweis für die Permutation der Schriftgattung durch Esra. Hingegen gibt es zahlreiche Beweise gegen eine solche Annahme. Schon das Schweigen des Esrabuches über eine solche wichtige That kann gegen dieselbe ins Treffen geführt werden. Der schon mehrmals erwähnte Elieser ben Jakob nennt einen anonymen Propheten, weil es nach den Anschauungen seiner Zeit für jede wichtige Institution der Autorität eines solchen bedarf, aber nicht Esra. Wäre die Quadratschrift schon zu Esras Zeit im Gebrauche gewesen, hätten die Samaritaner nicht die althebräische Schriftform beibehalten, da sie den Pentateuch nicht vor 400 ante angenommen haben dürften. Ester 8, 9 verglichen mit 1, 22 und 3, 12; der Aristeas-Brief und Josephus zeugen für den Gebrauch der althebräischen Schrift im dritten Jahrhundert und Daniel 5, 7, 8 vielleicht für den Gebrauch derselben in der makkabäischen Zeit. Die Traditionen des Talmuds, welche von der Schriftpermutation Kenntniss haben, sind auch nur unter der Voraussetzung verständlich, dass dieselbe zumindest nicht lange vor dem Zeitalter der Hasmonäer stattgefunden hat. Wäre der Gebrauch der Quadratform im ersten Jahrhundert schon ein halbes Jahrtausend alt gewesen, dann hätte man von einer Schriftpermutation gar keine Ahnung mehr gehabt und die Schriftform wäre dem Geiste der Zeit entsprechend als von Moses herrührend betrachtet worden, denn es sind thatsächlich, wie jedem Talmudkenner bekannt, viel jüngere Institutionen auf Moses zurückgeführt worden.

Auch die althebr. Schriftcharaktere der hasmonäischen Münzlegenden zeugen gegen das hohe Alter der assyrischen Schriftzeichen bei den Juden. Man erklärt diese bei der Annahme, dass schon Esra die assyrische Schrift für die Bibelcodices eingeführt hat, höchst auffallende Erscheinung — wenn wir nicht irren nach de Vogüé — durch die auch

---

Prof. Moses Bloch hat in seinem Werke שערי תורת התקנות, von welchem bisher 3 Theile erschienen sind, „die Institutionen des Judenthums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen Reihenfolge" zusammengestellt. Durch die erleichterte Uebersicht gewinnt man einen lehrreichen Einblick in die Motive, welche bei der Zuertheilung gewisser Institutionen an biblische Personen massgebend waren.

anderweitig beobachtete Sitte, dass bei Münzlegenden ältere Schriftzeichen beliebt sind.[1]) Man beruft sich namentlich auf die diesbezügliche Verwendung der lateinischen Schrift und Sprache nicht nur bei den romanischen, sondern auch bei den germanischen Völkern. Man beachtet aber dabei nicht den grossen Unterschied, der zwischen den zwei historischen Thatsachen obwaltet. Die lateinische Schrift und Sprache hat eine grosse Vergangenheit hinter sich und ist durch ihre Verbreitung geeignet den internationalen Verkehr zu vermitteln. Man zeige uns aber ein Beispiel, dass ein Volk auf die Münzen, welche zur Verewigung der nationalen und religiösen Unabhängigkeit im Siegesrausche geprägt worden, statt der Schrift seiner heiligen Nationallitteratur eine andere gesetzt hätte? Für die Verwendung der althebräischen Schrift sprach, wenn sie ausser Gebrauch gesetzt war, nichts. Sie kann nicht mit Rücksicht auf die ausländische Cirkulation gewählt worden sein, denn die aramäische Schrift wird um diese Zeit auf dem in Betracht kommenden Gebiete die verbreitetere gewesen sein. Ferner beweist die Legende, ihrem Inhalte: לחרות ירושלים, sowie ihrer Form nach: hebräische, (nicht aramäische) Sprache, dass bei der Prägung dieser Münzen nur das Inland und die nationale Begeisterung berücksichtigt worden sind. Wenn also die Quadratschrift schon seit Esra in der heiligen Nationallitteratur geherrscht hätte und durch diesen Umstand, wie anders nicht denkbar, zu Ansehen und Verbreitung gelangt gewesen wäre, wäre die Uebergehung derselben der ausser Gebrauch gesetzten althebräischen Schrift zu Liebe ganz und gar unbegreiflich. Die Verwendung der althebräischen Schrift auf den makkabäischen Münzen erklärt sich nur aus der Thatsache, sie sei zu jener Zeit die einzige vom Volke gekannte Schrift gewesen. Noch im zweiten Jahrhundert unserer Aera war sie die Volksschrift, weshalb sie auch Bar-Kochba — dem übrigens auch das hasmonäische Vorbild vorgeschwebt haben mag — beibehielt. Zum Schluss führen wir gegen die Einführung des „assyrischen“ Duktus durch Esra das für die behandelte

---

1) Vgl. J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine p. 447.

Frage entscheidende Argument an, dass, wie wir im nächsten Abschnitt nachweisen zu können hoffen, noch im zweiten Jahrhundert Bibelexemplare in althebräischer Schrift nicht nur vorhanden waren, sondern sogar angefertigt worden sind, was 600 Jahre nach Vertauschung der Schriftzeichen von Seiten einer Autorität, wie Esra oder der nach ihm folgenden Behörde, ganz unerklärlich wäre.

Wir glauben in obiger Darlegung den Beweis erbracht zu haben: Esra sei nicht der Permutator der Schriftcharaktere gewesen. Eine vorurtheilslose Betrachtung des historischen Sachverhaltes und eine unbefangene Würdigung sämmtlicher Momente führt auf eine viel spätere Epoche. Das erste Auftauchen der aramäischen (assyrischen) Schrift in den biblischen Codices dürfte in die Zeit der hasmonäischen Erhebung oder höchstens einige Decennien vor derselben fallen. Mit dem Vordringen der aramäischen Sprache hielt die Schrift derselben gleichen Schritt und schlich sich, wie die Sprache, unbemerkt in die Litteratur ein. Vielleicht ist sie zuerst von geschickten aramäischen Copisten in die Bibelexemplare eingeführt worden, denn um diese Zeit wurde auf Religion und Nationalität der Anfertiger von Bibelexemplaren noch nicht geachtet[1]). Eine geraume Zeit wird man dieser neuen Erscheinung keine Aufmerksamkeit geschenkt haben, so dass die zwei Schriftgattungen in der heiligen Litteratur friedlich neben einander bestehen konnten. Im Laufe der Zeit haben die Exemplare mit den „assyrischen" Charakteren — woran nach dem späteren Resultat ja nicht gezweifelt werden kann — an Zahl immer mehr zunehmend, die Majorität erlangt

[1]) Noch die Tannaiten haben von einem Heiden angefertigte, regelrecht geschriebene Bibelexemplare für zulässig erklärt Tosifta Ab. Sara 3, 6—8 (463_{30}).

durch welchen Umstand, allerdings schon vor unserer Zeitrechnung, sich von selbst die Frage aufgedrängt hat, welche Exemplare bei den öffentlichen Vorlesungen aus der Tora den Vorzug verdienen?[1]) Diese Frage wurde zu Gunsten der neuen Schriftform entschieden. Warum?

Die althebräische Schriftart hatte die Vergangenheit und den nationalen Charakter für sich. Aus welchem Grunde hat man also den neuen, fremden assyrischen Schriftzeichen den Vorzug gegeben? Diese Frage harrt auch nach der Annahme, Esra hätte die Tora in die neue Schrift umschrieben, noch einer befriedigenden Antwort. Denn die Voraussetzung, die Exulanten hätten in Babylonien die alte Schrift vergessen, kann — von allem Anderen abgesehen — Angesichts der Thatsache, dass sie die hebräische Sprache nicht vergessen haben, nicht ernstlich in Betracht kommen. Es kann nach unserem Dafürhalten nur Ein Grund massgebend gewesen sein: man wollte für die heiligen Bücher eigene Schriftzeichen haben, um dieselben schon durch die Schriftform von profanen Schriftstücken oder Büchern zu unterscheiden. Vielleicht hat man Anfangs bloss die Tora, als das heiligste Buch, in Quadratschrift zu schreiben angeordnet, um sie von den übrigen Büchern zu unterscheiden. Thatsächlich lässt Elieser ben Jakob an der schon mehrmals citirten Stelle (Sebachim 62[a]) den anonymen Propheten nur über die Pflicht die Tora assyrisch zu schreiben Zeugniss ablegen. Dies steht dahin; Thatsache aber ist, dass die „assyrische" Schrift-

[1]) Ob es über diese Frage eine Meinungsdifferenz gegeben hat, wird nicht überliefert, darf aber in Anbetracht des charakteristischen Merkmals des späteren jüdischen Geistes, der sich über jedes wichtigere Problem in Divergenzen erging, nicht von vornherein in Abrede gestellt werden. Die seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts mehrfach eingeschärfte Vorschrift ausschliesslich Bibelexemplare mit „assyrischen" Schriftzeichen zu verwenden, beweist zumindestens, dass die althebräischen Rollen nicht so leichthin aus dem gottesdienstlichen Gebrauche verdrängt werden konnten. So stand die Sache ein Jahrhundert nach u. Zeitr., ein Jahrhundert vor derselben kann noch der umgekehrte Fall bestanden haben.

gattung nur zu heiligen Zwecken, zu denen natürlich auch Epitaphien, Ossuarien u. s. w. gerechnet werden müssen, gebraucht wurde. Für die profanen Schriftstücke des Lebens, deren es in Palästina, da fast jedes Geschäft schriftlich abgemacht wurde, weshalb auch jede Gemeinde ihren angestellten und besoldeten Stadtschreiber hatte, eine grosse Menge gab, blieb nach wie vor die heimische Schrift in Gebrauch, was wir nun nachzuweisen haben.

2. Die althebräische Schrift.

Nach allgemeiner Annahme wäre die hebräische Schrift bei den Juden schon lange vor unserer Zeitrechnung ausser Gebrauch gekommen. Diese Annahme hat in der traditionellen Litteratur gar keine Stütze und verdankt ihre Entstehung lediglich einem Missverständniss. Man glaubte nämlich aus den im vorigen Abschnitt behandelten Stellen des Talmuds folgern zu dürfen, Esra habe an die Stelle der althebräischen die Quadratschrift gesetzt. Dies ist falsch. Denn, wenn auch die Berichte über die Einführung der aramäischen Schriftzeichen durch Esra als historische Wahrheiten betrachtet werden, was nach unseren Erörterungen hoffentlich nicht leicht fallen dürfte, kann dennoch aus ihnen nicht einmal vermittelst der kühnsten Exegese gefolgert werden, die althebräische Schrift wäre aus dem Leben geschwunden, da in denselben nur von der obligaten Verwendung der assyrischen Schriftcharaktere in den heiligen Büchern, aber nicht in den profanen Schriftstücken des öffentlichen und privaten Verkehrs die Rede ist. Die oft wiederkehrende Einschärfung, bei Anfertigung biblischer Codices die Quadratschrift anzuwenden, beweist im Gegentheil zumindest soviel, dass die althebräische Schrift noch nicht ausgestorben war, was ja die Münzen der Hasmonäer und noch weit mehr des Bar-Kochba, wie im vorigen Abschnitt des Näheren auseinangergesetzt worden, zur Genüge zeigen.

Wir sind aber nicht bloss auf logische Schlüsse angewiesen. Es gibt direkte Daten für den Fortbestand der heimischen nationalen Schriftgattung und zwar nicht nur in profanen Schriftstücken, sondern sogar in den bibli-

schen Büchern. Eine Mischna[1]) lautet nämlich: *„Die aramäischen Stücke in Esra und Daniel verunreinigen die Hände[2]). Hat er das Aramäische in hebräischer Sprache oder das Hebräische in aramäischer Sprache oder in althebräischen Charakteren geschrieben, verunreinigt es die Hände nicht. Die Hände werden nur unrein, wenn es geschrieben ist assyrisch auf Thierfell und mit Tinte.“* In dieser Mischna wird also — um zunächst beim Sicheren zu bleiben — mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit von Bibelexemplaren in althebräischen Schriftzeichen gesprochen. Diese Schriftzeichen müssen demnach nicht nur bekannt gewesen, sondern auch in biblischen Büchern zur Anwendung gekommen sein. Ja es wird nicht einmal verboten die heiligen Schriften in solchen Schriftcharakteren anzufertigen, es wird denselben bloss der höchste Grad der Heiligkeit, die levitische Verunreinigung der Hände durch Berührung, nicht zuerkannt.

Von biblischen Schriften mit althebräischen Charakteren spricht auch eine vom babylonischen Talmud[3]) erhaltene

---

[1]) Jadajim 4, 5 תרגום שבעזרא ושבדניאל מטמא את הידים תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום כתב עברי אינו מטמא את הידים לעולם אינו מטמא עד שיכתבנו אשורית על העור ובדיו.

[2]) Müller, Sopherim p. 79 n. 27 schreibt: „*Nicht nur Pentateuch-Versionen, sondern auch aramäische Uebertragungen der anderen bibl. Bücher waren schon in sehr alter Zeit bekannt. Mischna Jadaim 4, 5 erkennt nur dem Targum zu Daniel und Esra nicht die Authenticität zu.*“ Vermittelst welcher Interpretation kann man so etwas aus der Mischna herauslesen? עברית שכתבו תרגום bezieht sich natürlich nicht auf Daniel, sondern auf die gesammte heilige Schrift, vorzüglich auf die Tora und die Propheten. — Auch König hat die Mischna missverstanden. Er sagt (Einleitung p. 100): „*während in Mischna, Jadajim 4, 5 mir ausser den aramäischen Stücken in Esra* (שְׁבַעֲזְרָא) *und Dan. nur das sam. Targum erwähnt zu sein scheint*; *denn was weiter kann bedeuten „Targum, das man geschrieben hat mit hebr. Schrift“ und „bis man es schreibt in assyrischer Schrift?“* תרגום שכתבו עברית bedeutet: „*wenn man die aramäischen Stücke [des Dan. und Esra] in hebräischer Sprache geschrieben hat*,“ wie aus dem folgenden עברית שכתבו תרגום, welches nach Königs Auffassung ganz sinnlos wäre, da es übersetzt werden müsste: „wenn man die hebräische Schrift [= Buchstaben] geschrieben hat [samaritanisches] Targum!“ evident hervorgeht.

[3]) Schabbath 115b: תרגום שכתבו מקרא ומקרא שכתבו תרגום וכתב עברית מצילין מפני הדליקה. ואין צריך לומר תרגום שבעזרא ושבדניאל ושבתורה

Baraitha: „*Sind aramäische Stücke in hebräischer Sprache oder hebräische Stücke in aramäischer Sprache geschrieben; oder in althebräischer Schriftart: darf man diese Bücher* [am Sabbath] *vor Feuersgefahr retten. Selbstverständlich ist, dass die aramäischen Stücke des Daniel und des Esra und der Tora* [= Genesis 31, 47] *gerettet werden dürfen.*“ Wir finden in dieser Baraitha, deren Wortlaut mit der citirten Mischna fast vollständig übereinstimmt, nicht nur althebräische Bibelexemplare erwähnt, sondern auch die Zulässigkeit derselben mindestens zum privaten Gebrauch ausgesprochen[1]).

Die interessanteste Auskunft gibt eine dritte Stelle[2]): „*Wenn sie* [Bibelexemplare] *geschrieben waren koptisch, medisch, hebräisch, elamitisch, griechisch, obgleich es nicht gestattet ist in ihnen zu lesen, dürfen sie dennoch vor Feuersgefahr gerettet werden.*“ Um die Sache nicht zu compliciren, lassen wir die Frage, ob nur das öffentliche Vorlesen oder auch das private Lesen verboten wird, dahin gestellt sein. In jedem Falle, ob mit oder ohne Erlaubniss der Talmudlehrer, ist aus solchen Exemplaren gelesen worden, denn sonst hätte man keine angefertigt. Die Frage ist nun, ob hier von Uebersetzungen oder von Umschreibungen des hebräischen biblischen Textes die Rede ist? Der Talmud bezieht die Baraitha, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, auf Uebersetzungen. Diese Auslegung scheitert aber an dem Worte עברית, welches stets die althebräische Schrift oder die hebräische Sprache bedeutet. Wenn also in der vorliegenden Baraitha Uebersetzungen gemeint sind, dann liegt hier ein Verbot gegen die hebräische Bibel vor[3]). Ohne Zweifel wird also in die-

---

1) Wenn das Schreiben biblischer Bücher in althebräischen Schriftcharakteren verboten gewesen wäre, hätte man zum Schutze der per nefas entstandenen Exemplare keine Verletzung eines Sabbathverbotes gestattet. Zum Beweis dürfen die regelrecht geschriebenen Bücher der Judenchristen (Minim) nicht vor Feuersgefahr gerettet werden (Sabbath 116a). Dass גליונים וספרי מינים nicht Evangelien bedeuten, ist nach dem Zusammenhange der Baraitha selbstverständlich.

2) Baraitha Schabb. 115a: היו כתובין יוונית אף על פי שלא ניתנו לקרות בהן מצילין אותן מפני הדליקה.

3) Raschi fühlt diese Schwierigkeit und bemerkt zu עברית: כתב של עבר הנהר, bezieht also dieses eine Wort wenigstens auf eine Schrift-

ser Stelle von Bibeln in fremden, mithin auch althebräischen Schriftzeichen berichtet.

Auffallend ist allerdings, dass עברית erst an dritter Stelle genannt wird. Hieraus lässt sich aber kein Argument gegen die Beziehung auf die althebräische Schrift schmieden, denn die Reihenfolge in dieser Baraitha kann keinesfalls auf die graduelle Wichtigkeit der einzelnen Schriftarten in Palästina aufgebaut sein, da das Griechische erst in letzter Reihe erwähnt ist. Es kann auch mit עברית weder die aramäische noch die samaritanische Sprache gemeint sein, denn ein solcher Sprachgebrauch ist aus der Tradition nicht zu belegen. Man müsste nur, wenn hier von fremden Sprachen die Rede sein soll, an Juden unbekannter Nationalität denken, welche den Namen עברים geführt hätten. Ich erwähne diese absurd scheinende Vermuthung auf Grund einer Baraitha[1]), in welcher gesagt wird, dass man die Esterrolle: „*den Kopten koptisch*, den Ibrim ibrisch, *den Elamitern elamitisch*, *den Griechen griechisch vorlesen dürfe.*“ Wer sollen die עברים sein? An palästinische Juden ist nicht zu denken. Vorschrift und Reihenfolge weisen unzweideutig auf fremdländische Juden. Ich glaube diese Schwierigkeit ohne Annahme einer עברים genannten ausserpalästinischen jüdischen Bevölkerung in folgender Weise zu heben. An der angeführten Stelle findet sich eine andere Baraitha, in welcher verboten wird die Megilla koptisch, ibrisch, elamitisch, medisch oder griechisch zu lesen[2]). Diese Baraitha kann — entgegen der Auffassung des babylonischen Talmuds — im Allgemeinen in hebräischer Sprache aber mit fremden Schriftzeichen geschriebene Esterrollen meinen. Unbedingt wird aber עברית, welches allein uns vorläufig beschäftigt, so aufzufassen und auf die alt-

---

gattung, womit wir uns zufrieden geben können. Mit של עבר הנהר wird die wahre Bedeutung des Wortes עברי (= althebräisch), trotz der ausdrücklichen Angaben des Talmuds an anderen, schon behandelten Stellen, hinweginterpretirt, nach dem Grundsatze des Jehuda Hanassi: Die Tora sei assyrisch gegeben worden. Mit עברי wird die althebräische Schrift bezeichnet, woran übrigens niemand zweifelt.

[1]) Megilla 18a: גיפטית לגיפטים, עברית לעברים, עילמית לעילמים, יוונית ליוונים. In unseren Ausgaben ist מדית למדים ausgefallen, muss aber ergänzt werden. S. Dikduke Sopherim z. St.

[2]) קראה גיפטית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא.

hebräische Schrift zu beziehen sein. Aus einem solchen Texte durfte die Megilla nicht gelesen werden[1]). In dieser Baraitha ist also עברית am Platze, denn es wird gesagt, dass die hebräisch sprechenden Juden durch das Lesen aus koptisch, althebräisch u. s. w. geschriebenen Exemplaren ihrer Pflicht nicht genügen. Hieraus kann nun jene Baraitha entstanden sein. Da גיפטית, עילמית, מדית, יונית, Schrift und Sprache zugleich also auch eine Nationalität bedeuten, konnten aus ihnen Gentilicia: עילמים, גיפטים u. s. w. gebildet werden und עברים ist bloss aus Gedankenlosigkeit mitunterlaufen.

Dass die besprochene Baraitha auch noch in nachtalmudischer Zeit auf fremde Schriftzeichen gedeutet wurde, ersieht man aus dem Traktat Soferim. Es heisst daselbst I 7 von biblischen Büchern: „*Man schreibe nicht althebräisch, aramäisch, medisch, griechisch. Hat man in allen Sprachen, allen Schriftarten geschrieben, darf man in demselben nicht lesen, nur wenn es assyrisch geschrieben ist.*“[2]) Diese Vorschrift ist, wie man auf den ersten Blick erkennt, aus Schabbath 115a und Megilla 18a geflossen und es wird in ihr auch von den fremden Zeichen gesprochen. Statt עילמית ist ארמית eingesetzt, was neben עברית, welches den althebräischen Duktus bezeichnet, keinen Sinn gibt[3]).

---

[1]) Mischna Megilla 2, 1 und sonst. A. Berliner, Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch (p. 6) beruft sich auf Sanhedrin 97b: „*dass eine rituell zulässige Esterrolle geschrieben sein müsse* אשורית ולשון הקודש“. Daselbst ist aber nicht von einer Esterrolle, sondern von einer messianischen Rolle die Rede, was aus dem Wortlaute der auch in anderer Beziehung interessanten Stelle zur Genüge hervorgeht: שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש אמרתי לו זו מנין לך אמר לי לחיולות של פרס נשברתי ובין גנזי פרס מצאתיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח וכו'. Berliner hat sich vom Worte מגילה äffen lassen, welches aber jede kleinere Schriftrolle bedeutet. Uebrigens heisst die Esterrolle wohl מגילה, aber nicht מגילה אחת; ferner wird hier assyrische Schrift und hebräische Sprache in jener Megilla constatirt, aber nicht im Allgemeinen für die Megilla gefordert.

[2]) אין כותבין לא עברית ולא ארמית ולא מדית ולא יונית כתב בכל לשון בכל הכתובים (כתבים) לא יקרא בו עד שתהא כתובה אשורית (ed. Müller II).

[3]) Müller p. 11 n. 32 ist dies entgangen, weshalb er ארמית, trotzdem er die Vorschrift auf „das Schreiben des hebräischen Textes in

Man mag nun von unserer letzten Vermuthung halten, was man will, die Existenz althebräischer Bibelexemplare zur Zeit der Mischna ist auf Grund der angeführten historischen Zeugen unbestreitbare Thatsache. Wie liesse sich diese Erscheinung erklären, wenn die althebräische Schrift im Leben nicht mehr im Gebrauche gewesen wäre? Für wen wären solche biblische Bücher angefertigt worden, zumal dieselben von den Gelehrten mit den assyrischen nicht für gleichwerthig erklärt worden sind? Diese Erscheinung ist nur durch die Voraussetzung der ungeschwächten Fortdauer der heimischen Schriftform beim Volke begreiflich. Die hebräische Sprache wurde im Laufe der Jahrhunderte aus dem Volksmunde durch die aramäische verdrängt, aber die hebräische Schrift leistete dem aramäischen Eindringling zumindest bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts nach unserer Zeitrechnung hartnäckigen Widerstand. Das Volk bediente sich bis zur genannten Zeit der aramäischen Sprache, aber der hebräischen Schrift.

Jener schon im vorigen Abschnitt angeführte amoräische Ausspruch, nach welchem: „die Tora erst in heiliger Sprache und hebräischer Schrift, dann in aramäischer Sprache und assyrischer Schrift gegeben worden sei, aus welchen man sich die heilige Sprache und die assyrische Schrift erkor, die aramäische Sprache und die hebräische Schrift hingegen den Idioten überliess“[1]), wiederspiegelt die Zustände in der Zeit des Amoräers. Das Volk gebrauchte thatsächlich sowohl zu seinen privaten, als auch zu seinen religiösen Zwecken die (alt)hebräische Schrift und die aramäische Sprache beziehungsweise das Targum. Die „Idioten“ sind nicht, wie der die palästinischen Zustände der Vergangenheit nicht genau kennende babylonische Amoräer, R. Chisda um 300

---

fremden Zügen“ bezieht, als das Targum zu fassen gezwungen ist. Die Schreiberegel redet dann promiscue von Schrift und Sprache.

[1]) Sanhedrin 21a; j. Megilla 1, 11 (71b unten). Obgleich der Ausspruch im Namen des Mar Ukba oder Mar Sutra überliefert wird, kann dennoch Angesichts des Jeruschalmi und des Hauptinhaltes, der schon oben beleuchtet worden, an die palästinensische Herkunft desselben nicht gezweifelt werden. Der Schlusssatz fehlt wohl im Jeruschalmi, ist aber trotzdem palästinensich.

meint und woran niemandem zu zweifeln einfällt, die Samaritaner, denn diese werden nie „Idioten“, sondern stets „Kutäer“ genannt[1]). Ferner würde es ja den Thatsachen widersprechen, wenn einerseits von den Samaritanern im Allgemeinen gesagt wäre, sie hätten nur die aramäische Tora behalten und andererseits von den Juden, dass sie die althebräische Schrift nicht behalten hätten.

An der Hand der ermittelten Thatsache, dass im gewöhnlichen Leben nicht nur, was allgemein zugestanden wird, die aramäische Sprache, sondern auch die althebräische Schriftform die herrschende war, mag hier eine Vermuthung über die oben in extenso mitgetheilten Vorschriften der Baraitha Schabbath 115b und der Mischna Jadajim 4, 5 ausgesprochen werden. Nach meinem Dafürhalten ist in diesen Stellen von keiner hebräischen Uebersetzung der aramäischen Stücke des Daniel und Esra und von keiner aramäischen Uebersetzung der Bibel die Rede. Es ist nämlich nicht einzusehen, warum jemand ursprünglich Aramäisches ins Hebräische übertragen hätte, da doch das Aramäische die Volkssprache war und von Gelehrten und Ungelehrten gleichmässig gesprochen wurde. Schwierigkeiten machen ferner die Worte כתב עברי, welche eine ganz neue These bedeuten sollen und gleichsam in der Luft schweben.

Ich vermuthe nun, dass die Gesetzeslehrer in alter Zeit die hebräischen Theile der Bibel mit assyrischen und die aramäischen Theile mit althebräischen Schriftcharakteren geschrieben wissen wollten, um jeder Sprache ihre eigene Schrift zu geben. Als man sich in der oben vermutheten Weise für die assyrische Schriftform entschied oder als man nach der herkömmlichen Auffassung

---

[1]) Das Wort הדיוט wird in der traditionellen Litteratur zu unzähligen Malen und in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht. Vgl. z. B. Mischna: Moed Katan 1, 5; Rosch Haschana 2, 9; Nedarim 5, 6; Sanhedrin 11 (10), 1. — Tosifta Sabbath 13, 1 (128[21]); j. Talmud: Chagiga 3, 3 Ende (71b unt.); Taanith 1 Ende (64d); Jebamoth 15, 3 Anf. (14d); Megilla 2, 3 (73b 30); Sanhedrin 7, 16 (25d 8) und oft; ich habe aber kein einziges Beispiel gefunden, in welchem הדיוט die Samaritaner bezeichnet.

dieselbe direkt einführte, um für die heilige Schrift auch heilige Schriftzeichen zu haben, ging man consequent vor, indem man die neue Schrift ausschliesslich für die hebräische, die heimische hingegen ausschliesslich für die aramäische Sprache anzuwenden befahl, wie es für letzteres im privaten Gebrauch thatsächlich der Fall war. Im Geiste der Gesetzeslehrer waren in Folge dieses Umstandes Bibel und biblische (= assyrische) Schriftzeichen einerseits, Targum und targumische (= althebräische) Schriftzeichen andererseits in Eins zusammengeflossen. Wenn wir nun כתב עברי für eine Erläuterung des voraufgehenden תרגום betrachten, was in der Mischna nicht zu den Seltenheiten gehört, dann erhalten wir in der Baraitha die folgende Vorschrift: „*Wenn man das Targum* (= Daniel-Esra) *geschrieben hat Mikra* (= Quadratschrift), *oder wenn man Mikra* (= hebräische Bibel) *geschrieben hat Targum* (= althebräische Schrift) *darf man sie aus der Feuersgefahr retten*“. Da die Baraitha offenbar dieselben Fälle enthält wie die Mischna, wird es nicht für gewagt erscheinen, statt עברית: מקרא einzusetzen, zumal da in einem Citat[1]) sich thatsächlich statt עברית: מקרא findet. Der Sinn der Mischna ist dann der folgende: „*Die aramäischen Theile des Daniel und Esra verunreinigen die Hände. Hat man aber Aramäisches mit assyrischen oder Hebräisches mit aramäischen Buchstaben umschrieben, dann verunreinigen* (*diese Bücher*) *nicht die Hände*“. Hierzu passt vortrefflich der Schlussatz: „*Es verunreinigt nie, nur wenn es geschrieben ist assyrisch auf Thierfell und mit Tinte*“. Da nämlich von Schriftzeichen die Rede war, werden auch die sonstigen Bedingungen der Schrift angegeben. In dem erwähnten Citat des babylonischen Talmuds heisst es sogar בכתב אשורית, welches ganz unverständlich bliebe, wenn in den vorhergehenden Sätzen nur von Sprache und nicht von Schrift die Rede gewesen wäre. Auch der Gegensatz: תרגום (= עברי) und אשורי passt besser nach der gegebenen Interpretation; sonst wäre בלשון הקודש eher am Platze gewesen.

Durch die Identification von תרגום und כתב עברי fällt ein helles Licht auf einen sehr dunklen Bericht, den zu

---

[1]) Megilla 8b unt.

erklären man sich bisher vergeblich abgemüht hat. Der Bericht lautet in der kürzesten, wie es scheint, ursprünglichsten Fassung wörtlich: „*Es geschah mit R. Gamliel, der auf einem Bau auf dem Tempelberge stand; da brachte man ihm ein Jobbuch, das geschrieben war „Targum“, und er befahl dem Baumeister und derselbe versenkte es unter die Mauer*“[1]). Die Tosifta[2]) und der babylonische Talmud[3]) haben im Zusammenhange mit einem Gesetze gleichlautend den folgenden erweiterten Bericht: „*Waren sie* [die heiligen Schriften] *geschrieben aramäisch oder in jeder Sprache darf man sie* [am Sabbath] *vor Feuersgefahr retten. R. Jose sagt: Einmal ging R. Chalafta zu Rabban Gamliel nach Tiberias, da fand er ihn sitzend am Tische des Jochanan ben Hanasuf und in seiner Hand war ein aramäisches Jobbuch und er las darin. Da sagte zu ihm R. Chalafta, ich erinnere mich an deinen Grossvater R. Gamliel, der auf einer Stufe auf dem Tempelberge sass, da brachte man ihm ein aramäisches Jobbuch und er befahl dem Baumeister und derselbe versenkte es unter die Mauer*“[4]).

---

[1]) Jer. Schabbath 16, 1 (15c 4): מעשה ברבן גמליאל שהיה עומד על הבנין בהר הבית והביאו לו ספר אחד כתוב תרגום ואמר לבנאי וגנזו תחת הנדבך.

[2]) Schabbath 14, 2 (128[21]).

[3]) Schabb. 115a.

[4]) היו כתובין תרגום ובכל לשון מצילין אותן וגונזין אותן אמר ר' יוסי פעם אחת הלך ר' חלפתא אצל רבן גמליאל לטבריא מצאו שיושב על שלחנו של יוחנן בן הנזוף ובידו ספר איוב תרגום והיה קורא בו אמר לו ר' זכור הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך שהיה יושב על גבי מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי ובנאו תחת הנדבך. Die geringfügigen Varianten zwischen dieser Version und der des b. Talmuds kommen für uns nicht in Betracht. Soferim 5, 15 ist der Bericht weiter ausgeschmückt. Auffallend ist, dass Jose seinen Vater ר' חלפתא nennt, statt אבא ח', wie es im b. Talm. thatsächlich heisst. Sicherlich ist רבי statt אבא eingesetzt worden, weil man אבא für einen Gelehrtentitel, wie z. B. in אבא שאול angesehen hat. Soferim 15, 2 wird diese Geschichte wiederholt; vorausgeht die folgende bisher nicht erklärte Bemerkung: ואע"פ שאמר רשב"ג שאף ספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית לא הודה לחכמים שיאמרו מעשה ברשב"ג וכו' (Variante לא הודו לו חכמים שאמר רבי). Zunächst ist klar, dass שאמר רבי aus ר' שאמר רבי = שאמר רבי יוסי entstanden ist, statt לא הודה לחכמים שיאמרו ist sicherlich zu lesen הודה לחכמים שיגנזו, hierzu passt die folgende Erzählung, S. b. G. habe ein Targum-Exemplar verbergen, aber nicht vertilgen lassen. „Genisa“ wird nur bei einigermassen heiligen Büchern angewendet, daher das „Obgleich.“

Die Schwierigkeiten, welche diese Nachricht verursacht, sind enorm und auf dem Wege, den die Forscher bisher eingeschlagen haben, nicht zu beseitigen. Warum haben beide Gamliel das Hiobtargum unterdrückt? Nach der gewöhnlichen Annahme deshalb, weil die Niederschrift des Targum verboten gewesen sei. Allein ein solches Verbot lässt sich in der palästinensischen Tradition nicht nachweisen. Die einzige Stelle, welche gewöhnlich angezogen wird, beweist gerade das Gegentheil. Es wird nämlich erzählt: *„R. Chaggai sagt: R. Samuel, Sohn des R. Jizchak, ging in eine Synagoge*[1]*) und sah einen Lehrer* (סָפַר) *das Targum aus einem Buche vorlesen. Da sagte er ihm: Es ist dir verboten, denn die Worte, welche mündlich gesagt worden, müssen mündlich, die Worte, welche schriftlich gesagt worden, müssen schriftlich“* [vorgetragen werden][2]) d. h. die Schrift muss gelesen, das Targum vorgetragen werden. Gegen das geschriebene Targumexemplar hatte R. Samuel keine Einwendung, nur gegen die öffentliche Vorlesung aus demselben[3]).

---

[1]) עאל לכנישתא heisst „in die Synagoge gehen“ und nicht, wie König p. 99 meint, „Versammlung.“

[2]) J. Megilla 4, 1 (74 d 15) דברים שנאמרו בפה בפה ודברים שנאמרו בכתב בכתב. Aus Exod. 34, 27 wird dieses Gebot nicht abgeleitet, wie es nach König (p. 99) den Anschein hat. Aus dem fraglichen Vers wird nur gefolgert אותן שבפה חביבין *„die mündliche Tradition ist beliebter“* (vgl. auch b. Temura 14 b), welcher Ausspruch offenbar eine polemische Spitze gegen die Traditionsverächter innerhalb und vorzüglich ausserhalb des Judenthums besitzt. Auf das Targum kann sich dieser Ausspruch schon aus dem Grunde nicht beziehen, weil in diesem Falle das Targum über das Original gestellt wäre!

[3]) Vgl. A. Berliner, Targum Onkelos II 88 ff., wo eine kurze Uebersicht über die Verhandlung der Frage und ihrer Litteratur gegeben ist. Neuestens hat L. Hausdorff in der „Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judenthums“ 38 (1894) p. 203 ff., 241 ff., 289 ff. einen Aufsatz über die Targume veröffentlicht, zu dessen Charakteristik zwei Bemerkungen hervorgehoben werden sollen. Nachdem der Verf. die Ansicht ausgesprochen, dass das Verbot „gegen die schriftliche Abfassung von Targumim“ von R. Simon b. Gamliel herrühre, fährt er fort: *„auf dieses Verbot eben wird mit der geläufig gewordenen Phrase* דברים שנאמרו בפה בפה *hingewiesen, wobei* נאמרו *den Sinn hat:* נאמר על ידי רשב״ג *Denn R. S. b. G. hatte ja die mündliche Vortragsweise des Targums eingeführt“* (p. 213). Der Verf. hat sich wohlweislich gehütet, den fraglichen Satz ganz anzuführen, denn auch ודברים שנאמרו בכתב בכתב

P. Frankel hat gemeint, die Vernichtung des Targums sei erfolgt wegen der schädlichen Tendenz eines Zusatzes, welcher in LXX noch heute existirt und jüdischen Ursprungs sei[1]). Diese Erklärung scheitert an der schlichten und klaren Erzählung, Gamliel habe das Hiobtargum ohne Weiteres, ohne vorherige Untersuchung und Prüfung, zu der auf dem Tempelberge ohnehin Zeit und Gelegenheit gefehlt haben, das ihm gebrachte Exemplar versenken lassen. Die Ursache kann also nicht in der speciellen Eigenthümlichkeit des ihm in die Hände gefallenen Exemplars gelegen haben. Der Grund der „Genisa" ist in dem Einen Worte „Targum" ausgedrückt, wenn es also eine aramäische Uebersetzung anzeigen soll, dann muss jede aramäische Uebersetzung ohne Rücksicht auf Inhalt und Charakter durch Gamliel perhorrescirt worden sein.

müsste nach seiner Auffassung den „Sinn" haben, was durch R. Simon b. Gamliel „gesagt" worden ist! Der Vorsicht halber hat es der Verf. unterlassen, die „Phrase" zu übersetzen, denn das wäre ihm, da נאמרו R. S. b. G. hat gesagt, bedeuten soll, etwas schwer gefallen. — Sabbath 13b (nicht 14b) wird im Namen Rab's tradirt, Chananja b. Chiskija habe das Buch Ezechiel von der „Genisa" gerettet, indem er die Widersprüche zwischen demselben und der Tora ausgeglichen hat. Die Nachricht ist so klar und deutlich, wie nur möglich. Der Verf. ist mit ihr ohne jeden Grund unzufrieden und schreibt wörtlich: „Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass durch das Targum des Jonathan die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf dieses Buch gelenkt worden ist. Durch die Uebersetzung in die Landessprache ist es in immer weiteren Volkskreisen bekannt geworden, und die mehrfachen Widersprüche seines Inhaltes zum Pentateuch sind dadurch in die breite Oeffentlichkeit gedrungen. Vielleicht — und das sei vermuthungsweise ausgesprochen — dachte man auch gar nicht darau, das Buch des Propheten Ezechiel selbst, sondern vielmehr das Targum davon zu unterdrücken." Diese Schüchternheit verfliegt sich rasch, denn später heisst es schon: „seine [Jonathans] Uebersetzung des Ezechiel hatte Schwierigkeiten hervorgerufen und Misstrauen gegen die Targumim geweckt" (p. 295). Von dem Allen ist kein Wörtchen in dem erwähnten Berichte. Eigenthümlich wäre es, wenn die Gelehrten auf die Divergenzen des Ezechiel und des Pentateuchs erst durch ein Targum, wie etwa in der Gegenwart, aufmerksam geworden wären und eigentlich nur das Gewissen des Volkes, aber nicht ihr eigenes beunruhigt gefühlt hätten. Die Freude des Rab über das gerettete Targum ist gewiss sehr begreiflich, aber unbegreiflich ist, wie die Lösungen des Chananja nach dem Targumverbot unter das Volk gebracht worden sind?

[1]) Monatsschrift 21, 307.

H. Graetz hat das wohl gefühlt und ist deshalb auf den Gedanken verfallen, es wäre hier von einer griechischen Uebersetzung die Rede[1]). Diese Interpretation hilft jedoch über die Schwierigkeit nicht hinweg. Warum hat Gamliel die griechische Bearbeitung ohne vorherige Untersuchung ihres Charakters dem Untergange geweiht? Er wird sicherlich von dem Gebrauche griechischer Bibeln bei den hellenistischen Juden Kunde gehabt haben, wie konnte er also ohne speciellen Grund ein griechisches Hiobexemplar verdammen? Wenn Gamliel aramäische Targume nicht für verboten hielt, hatte er auch keinen Grund griechische Targume der Genisa zu überliefern. Ferner bemerkt schon Berliner[2]) sehr richtig, „Targum" bedeute nicht die griechische, sondern die aramäische Uebersetzung.

Ich halte es nach den bisherigen misslungenen Interpretationsversuchen für wahrscheinlich, dass unter dem fraglichen Hiobtargum keine Uebersetzung, sondern ein in althebräischen Charakteren geschriebenes Buch zu verstehen ist. Ein solches Exemplar war auf den ersten Blick erkennbar, es bedurfte also gar keiner Nachprüfung, um es vergraben zu lassen. Für die kürzere Version dieser Geschichte, welche nur von ספר איוב תרגום zu erzählen weiss, passt unsere Erklärung vortrefflich. Aber auch in der erwähnten Version, wo dieses Ereigniss mit היו כתובין תרגום ובכל לשון in Zusammenhang gebracht wird, kann man תרגום ובכל לשון auf die Schrift und nicht auf die Sprache beziehen. Dann wäre ובכל לשון = ובכתב כל לשון. Sollte jedoch diese letztere Vermuthung als zu gewagt erscheinen, soviel kann dennoch angenommen werden, dass mit dem Hiobtargum des I Gamliel keine Uebersetzung, sondern ein althebräisches Exemplar gemeint war,

---

1) Monatsschrift 26 (1877) p. 87.

2) A. a. O. p. 91. Ich verweise insbesondere auf Mischna Megilla 2, 1, wo von der Megilla gesagt wird קראה תרגום בכל לשון לא יצא, nachher aber von לעזות besonders gesprochen wird, unter welchen in erster Reihe die griechisch redenden Juden gemeint sind. — Hausdorff hat auch eine Erklärung für unsere Stelle a. a. O. p. 197, welche man nachlesen kann.

welches man erst später, nachdem derartige Exemplare seltener geworden, als ein Targum gefasst hat. Selbst wenn wir Jose als Tradenten und Chalafta für seinen Vater halten, wogegen theils die Chronologie, da Gamliel I ein Jahrhundert vor Jose ben Chalafta gelebt hat, theils die Titulatur Rabbi[1]) Chal. in der Tosefta spricht, können wir eine solche falsche Interpretation des ספר איוב תרגום voraussetzten, da es bloss der falschen Wahl bei der zweifachen Bedeutung des Wortes תרגום bedurft hatte. Es gibt in der tannaitischen Litteratur andersartige Differenzen und missverständliche Auffassungen über 100 Jahre alte Sätze; findet sich ja auch über die in Frage stehende Geschichte eine Controverse zwischen Jose b. Jehuda und Juda I darüber, in welcher Weise die Genisa stattgefunden hat!

Man kann die eine oder die andere unserer Behauptungen und Vermuthungen annehmen oder ablehnen; aber die Thatsache der Fortdauer der althebräischen Schrift und der Existenz von Bibelexemplaren in derselben zumindest bis ins zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung ist nach den Zeugnissen der Tradition über jeden Zweifel erhaben. Die Aussagen der Tradition sind umso glaubwürdiger, da sie indirekt gemacht werden. Einem direkten Bericht über die althebräische Schrift könnte man noch misstrauen, irgend welche Absicht beilegen; ein Zeugniss hingegen, das aus Gesetzen folgt, welche gelegentlich die Existenz der althebräischen Schrift verrathen, verdient das vollste Vertrauen. Die Paläographie wird fortan mit diesem historischen Faktum zu rechnen haben.

3. Ueber hebräische Codices in fremden Charakteren.

Nachdem wir in den voraufgegangenen zwei Abschnitten die Existenz biblischer Bücher in zweierlei Schriftarten, althebräisch und assyrisch, nachgewiesen haben, wird man die Möglichkeit der Verwendung fremder Charaktere nicht mehr von vornherein als ausgeschlossen betrachten dürfen. Zunächst

[1]) Falls unsere Vermuthung p. 76 n. 4 nicht angenommen wird.

kommt für uns die griechische Schrift in Betracht. Wie bekannt, hat die zweite Columne der Hexapla des Origenes die Umschreibung des Originals in griechischer Schrift enthalten. Nach allgemeiner Annahme soll diese Transscription das eigenste Werk des Origenes sein, der dieselbe mit Hilfe seiner jüdischen Mitarbeiter zu Stande gebracht hat. O. G. Tychsen[1]) war der erste, der zu erweisen versucht hat, dass es Codices Ebraeo-Graeci gegeben habe. Er ging freilich zu weit, wenn er die LXX aus einer solchen biblischen Handschrift angefertigt sein liess, aber die ehemalige Existenz solcher Codices kann nicht einfach in Abrede gestellt werden.

Als Hauptbeweis betrachte ich die schon besprochene Baraitha[2]): „*Waren sie* [die biblischen Bücher] *geschrieben koptisch, medisch, ibrisch, elymäisch, griechisch, obgleich es nicht gestattet ist in ihnen zu lesen, dürfen sie dennoch vor Feuersgefahr gerettet werden*". Wie schon oben hervorgehoben worden, muss hier von Exemplaren des hebräischen Textes in Charakteren der genannten Sprachen die Rede sein, denn עברית, welches die hebräische Sprache bedeuten müsste, hätte sonst keinen Sinn. Die aus dieser Baraitha geflossene Vorschrift in Soferim 1, 7 erwähnt ausdrücklich „alle Schriftarten" nebst „allen Sprachen"[3]). Der kleine nachtalmudische Traktat Sefer Tora[4]) 1, 8 enthält ein Verbot: „*Man darf nicht schreiben (alt)hebräisch, medisch, elamitisch, griechisch*". Ein Rabbiner alten Schlages, der vom Ἑβραϊκόν des Origenes sicherlich keine Kenntniss hatte, Jakob Halevi in Worms, in dessen Namen vom Herausgeber mehrere Erläuterungen

---

[1]) *Befreites Tentamen.* Das Werk ist mir leider nicht zugänglich und ich kenne es nur aus Citaten bei Eichhorn I 249; König 92 n. 1 Da unsere Ausführungen dem Problem selbst und nicht der Geschichte der Behandlung desselben gelten, glauben wir ohne grösseren Schaden auch ohne das Buch fortkommen zu können.

[2]) Schabbath 115a.

[3]) Dasselbe in Massecheth Sefarim 1, 8 in שלשה ספרים נפתחים ed. S. Schönblum (Lemberg 1877): כתב בכל הלשונות בכל הכתובין כלם אין קורין בו.

[4]) Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani . . . . edidit in eosque commentarium composuit Raphael Kirchheim (Frankfurt a. M. 1851): אין כותבין עברית ולא מדית ולא עילמית ולא יונית.

mitgetheilt werden, bemerkt, es sei hier von fremden Schriftzeichen und nicht von fremden Sprachen die Rede. Wenn er auch seine Interpretation, weil sie sich mit den Tosafoth[1]) in Widerspruch befindet, fallen lässt, haben wir in ihr dennoch einen Beweis dafür, dass sie für die einfache Interpretations-Methode viel näher liegt, als die allgemein angenommene, welche diese Stelle auf fremde Sprachen beziehen will. Wir wollen sogar zugeben, dass schon der Talmud die in Frage stehende Baraitha auf die betreffenden Sprachen gedeutet hat[2]), dies kann uns aber nicht abhalten, der einfacheren Exegese den Vorzug zu geben, zumal da wir ein hebräisches Exemplar in griechischen Lettern aus der Hexapla kennen. Dieser Beweis kann in derselben Weise auch aus der Baraitha Megilla 18[a] geführt werden, wo es von der Esterrolle heisst: *„Hat er sie gelesen koptisch, ibrisch, elymäisch, medisch, griechisch, hat er seiner Pflicht nicht genügt“*[3]).

Die angeführten Traditionen beweisen, wie ich glaube, zur Genüge die Existenz von biblischen Büchern in hebräischer Sprache mit fremden Schriftzeichen zumindest im zweiten Jahrhundert. Die zweite Columne der Hexapla verdankt demnach ihre Entstehnng nicht einer Idee des Origenes, da solche griechisch-hebräische Codices schon vor seinem Zeitalter existirt haben. Origenes hat dasselbe ebenso fertig vorgefunden, wie den hebräischen Text und die Uebersetzungen. Bei seinen schwachen hebräischen Kenntnissen[4]) war er ja zu einer solchen Arbeit nicht einmal unter Beihülfe eines jüdischen Mitarbeiters befähigt gewesen.

---

[1]) Schabb. l. c. Schlagwort עילמית. Auch andere zum Theil hierhergehörige Bemerkungen von mittelalterlichen Autoren werden von J. Halevi angezogen.

[2]) Schabbath 115 b. Dies erklärt sich befriedigend aus der Unkenntniss der palästinischen Zustände und aus der Thatsache, dass an fremde Sprachen zu denken viel näher lag, als an hebräisch-biblische Texte in fremder Schriftform. Ueber Interpretationsnöthen wissen sich die Amoräer leicht hinwegzuhelfen.

[3]) קראה גיפטית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא. Das Wort קראה bedeutet: aus einem koptisch u. s. w. *geschriebenen* Exemplar lesen.

[4]) Vgl. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift p. 90 f.

Die Idee, das hebräische Original mit griechischen Buchstaben zu umschreiben, liegt ja bei dem gänzlichen Fehlen von Vocalen im Hebräischen so nahe, dass es keiner vier Jahrhunderte bedurft haben wird, um auf sie zu kommen. Sie wird sich zuerst wahrscheinlich einem Lehrer oder Vorleser irgendwelcher Gemeinde auf dem Grenzgebiete der hebräisch-aramäischen und griechischen Sprache in Palästina, der des Hebräischen wohl kundig war, sich jedoch nicht ganz sicher fühlte, aufgedrängt haben. Vielleicht gab der Elementar-Unterricht in jüdisch-griechischen Schulen die erste Anregung. Dieselben Umstände, welche in nachtalmudischer Zeit zur Einführung der Vocalisation gedrängt haben, werden auch die Transscription ins Griechische veranlasst haben. Es mag so manchen gegeben haben, der der hebräischen Sprache mächtig war und die Bibel dennoch nicht genau lesen und in Folge dessen auch nicht gründlich verstehen konnte, wie Beispiele aus der Gegenwart zeigen. Dies muss jedem einleuchten, der bedenkt, dass schon die aramäische Muttersprache einige Kenntniss des Hebräischen verlieh und dass das Hebräische noch im zweiten Jahrhundert nicht vollständig ausgestorben war, wie man irrthümlich meint, folglich ihre Aneignung nicht ausschliesslich aus der Bibel erfolgen musste. Gab es ja Editionen der Hexapla, denen der hebräische Text bloss in griechischen Lettern beigegeben war (Field XI), offenbar für solche Leser, welche einige Kenntniss der hebräischen Sprache besassen, aber den unpunktirten biblischen Text nicht zu lesen und viel weniger zu verstehen vermochten. Wenn solche Fälle in ausserjüdischen Kreisen vorkamen, umso eher in jüdischen, wo auch nicht jeder ein Schriftgelehrter war. Diese Erwägungen machen es auch plausibel, dass die Bibel zum ersten Mal nicht auf Origenes Geheiss ins Griechische transscribirt worden ist.

Andere Beweise für die Schreibung des hebräischen Originals mit fremden Charakteren können nicht beigebracht werden. Namentlich ist der von Tychsen aus der Mischna Megilla 1, 8 gezogene Schluss falsch, denn dort ist von fremden Sprachen die Rede. Wir gelangen hiermit zu einem neuen Punkte unserer Untersuchungen.

4. Untergegangene Uebersetzungen der Bibel.

Die soeben erwähnte Stelle lautet: „*Es gibt keinen Unterschied zwischen Büchern einerseits, Tephillin und Mesusoth andererseits, nur dass die Bücher in jeder Sprache, Tephillin und Mesusoth hingegen ausschliesslich assyrisch geschrieben werden dürfen. R. Simon ben Gamliel sagt: auch Bücher hat man nur griechisch zu schreiben gestattet*[1])". Es handelt sich hier um die Erklärung der Ausdrücke בכל לשון und אשורית. Der erstere weist auf Sprachen hin, der letztere auf eine Schrift. Um den Widerspruch zu lösen, muss man also entweder בכל לשון für die Schriftgattungen der Sprachen nehmen und als eine Abkürzung aus בכתב כל לשון betrachten, oder אשורית statt „Schrift" als „Sprache" fassen. Letzteres ist das einzig Richtige aus einem sprachlichen und einem sachlichen Grunde. Der Gebrauch des Wortes אשורית als Bezeichnung für die hebräische Sprache ist nämlich nachweisbar, בכל לשון hingegen als Bezeichnung für die Schriftform der Sprache nicht zu belegen. In der Mischna Megilla 2, 1 heisst es: „*Wenn jemand die Megilla nicht in der geschriebenen Ordnung oder aussenwendig oder aramäisch oder in einer anderen Sprache liest, genügt er seiner Pflicht nicht. Jedoch darf man den Fremdsprachigen in ihrer Sprache lesen; hat der Fremdsprachige assyrisch lesen hören, hat er seiner Pflicht Genüge gethan*"[2]).

In dieser Stelle sind in Anbetracht der Fremdsprachigen ohne jeden Zweifel fremde Sprachen gemeint; „Assyrisch" muss also hier die hebräische Sprache bedeuten[3]). Das

---

[1]) אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית.

[2]) הקורא את המגילה למפרע לא יצא קראה על פה קראה תרגום בכל לשון לא יצא אבל קורין אותה ללעוזות בלעז והלעז ששמע אשורי יצא.

[3]) Auch Tosifta Megilla 2, 6 (223_{20}): קראה בלעז הלעוזות יוצאין ידי חובתן קרא אשורית שומעין ואינן שומעין יוצאין ידי חובתן. „*Ist die Esterrolle in einer fremden Sprache vorgelesen worden, haben die Fremdsprachigen ihrer Pflicht genügt; ist dieselbe hebräisch vorgelesen worden, haben sowohl diejenigen, welche verstehen, als auch diejenigen, welche nicht verstehen, ihrer Pflicht genügt.*" אשורית also = hebräische Sprache. Auch j. Sota 7, 1 (21 b), wo über das griechisch gelesene Schema ver-

sachliche Moment ist die folgende Erwägung. Die Uebersetzung der H. Schr. in die Landessprache war für die Juden ungleich wichtiger als die Transscription des hebräischen Originals in die Landesschrift, wenn ich mich so ausdrücken darf. Es war diesem Umstande entsprechend in erster Reihe eine Entscheidung über die Frage der Zulässigkeit der Uebersetzungen zu treffen. Wenn nun vorausgesetzt wird, unsere Mischna handle von Transscriptionen des hebräischen Originals, dann gäbe es in der Tradition wohl eine Meinungsäusserung über die Umschreibung des hebräischen Textes, aber keine über die viel wichtigeren Uebertragungen desselben, was ganz unbegreiflich erscheint.

Aus den entwickelten Gründen müssen auch Mischna Sabbath 16, 1 unter „allen Sprachen" die Versionen gemeint sein[1]; ebenso b. Schabb. 115b: „*Es gibt keinen Unterschied zwischen den Büchern und der Esterrolle, nur dass die Bücher in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Esterrolle hingegen nur aschurith*"[2]. Welche Sprachen gemeint sind, ersieht man aus der schon mehrfach citirten Baraitha, wo das Koptische, Elymäische etc. genannt werden. Sicherlich sind aber auch Uebersetzungen in anderen Sprachen mitinbegriffen.

Einer Beleuchtung bedarf noch die Ansicht des Simon ben Gamliel, nach welcher man die Tora nur griechisch schreiben dürfe. Wir müssen ein wenig ausholen. Die fremdsprachigen Juden haben die öffentlichen Sabbathvorlesungen in ihrer Sprache abgehalten. Von den alexandrinischen Juden ist dies nach meiner Ansicht selbstverständlich. Die Esterrolle dürfen die andersredenden Juden nach der Mischna Megilla 2, 1 und nach der mehrfach citirten Baraitha Megilla 18a in ihrer Sprache lesen. Von R. Meir wird Tosifta Megilla 2, 4 (223_{16}) erzählt, er habe in Asia

---

handelt wird: שמע ר' יוסי ואקפד אמר כך אומר אני מי שאינו יודע לקרות אשורית לא יקרינה כל עיקר? „*Jose hörte und nahm es* [die von R. Levi versuchte Hinderung des griechischen Schema-Lesens] *übel und sagte: so sage ich, wer assyrisch* [= hebräisch] *nicht lesen kann, soll überhaupt nicht lesen?*"

[1]) Ueber diese schwierige Mischna an einem andern Orte.

[2]) אין בין ספרים למגילה אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו. Vgl. Megilla 9 a.

(= Ephesus) keine hebräisch geschriebene Esterrolle vorgefunden und habe sich eine solche aus seinem Gedächtniss niederschreiben müssen, da aussenwendig nicht recitirt werden dürfe[1]). Aber auch im heiligen Lande gab es griechisch-jüdische Gemeinden, welchen die griechische Uebersetzung das Original ersetzt hat. Dies geht aus Tosifta Megilla 4, 13 unzweifelhaft hervor, da dort gesagt wird: „*In der Synagoge der fremdsprachigen Juden wird hebräisch angefangen und geschlossen, wenn ihnen jemand lesen kann; ist aber niemand da, der ihnen lesen kann* [= hebräisch], *liest nur Einer*“[2]). Wenn also in der Mischna Megilla als allgemeine Ansicht hingestellt wird: man dürfe die Bücher in allen Sprachen schreiben, heisst das soviel: diese Bibelexemplare können auch zu öffentlichen Sabbathlektionen verwendet werden. Diese Auffassung wird durch die Diskus-

---

[1]) מעשה בר' מאיר שהלך לאסיא לעבר שנה ולא מצא שם מגילה כתובה עברית כתבה מפיו וקראה מתוכה מגילה. Ebenso j. Megilla 4, 1 (74 d 53) ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו ; b. Megilla 18 b hingegen : כתובה עברית. Die Bibelkenntniss mancher Talmudlehrer war eine geradezu erstaunliche; Jismael b. Jose sagt: יכיל אנא כתב כל קריא מן פומי „*Ich kann die ganze Bibel aus meinem Gedächtniss niederschreiben*“; ähnlich äussert sich Chijja der ältere. Man bedenke, wieviel Mal dasselbe Wort bald plene bald defective geschrieben wird und Aehnliches, um diese Bibelfestigkeit nach Gebühr würdigen zu können. — Ueber אסיא (עס׳א) vgl. meine Bemerkungen »Magyar Zsidó Szemle« (Ungarisch-jüdische Revue) IX (1892) 643 f.

[2]) בית הכנסת של לעוזות אם יש להן מי שיקרא פותחין עברית וחותמין עברית אם אין להם מי שיקרא אחד [Variante אלא אחד] אין קורין אלא אחד (Die vorhergehende Halacha lautet: בני הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד קורא ויושב עומד קורא ויושב אפילו שבעה פעמים). Das אחד nach מי שיקרא ist meines Erachtens zu streichen. Die Halacha besagt nach meiner Auffassung: wenn kein des Hebräischen Kundiger zugegen ist, der Anfang und Schluss der Sabbathlektion hebräisch lesen kann, dann liest nur Einer das Ganze vor. Für diese Interpretation spricht j. Megilla 4, 3 (75 a): הלעיזות לא נהגו כן אלא אחד קורא את כל הפרשה כולה, »Die Andersredenden haben diese Sitte [mehrere lesen zu lassen] nicht, sondern Einer liest die ganze Perikope vor«. Man kann פותחין עברית וחותמין עברית auch auf die ganze Lektion deuten. Nach jeder beliebigen Interpretation geht aber aus dieser Halacha mit Evidenz hervor, dass die Sabbathlektion in griechischer Sprache verlesen werden konnte, denn sonst hätte die Erwähnung von עברית gar keinen Sinn, da ja immer hebräisch gelesen wird.

sion in Sota 33a bestätigt[1]). Die Meinungsdifferenz zwischen den Gelehrten und S. b. G. besteht demnach darin, ob nichthebräische Exemplare mit den hebräischen in Betreff des öffentlichen Gottesdienstes gleichwerthig sind. S. b. G. gesteht dies nur vom Griechischen zu, welche Ansicht sich aus den sprachlichen Verhältnissen in Palästina genügend erklärt. Das Griechische war nicht zu entbehren, denn die hellenistischen Juden verstanden auch im heiligen Lande kein hebräisch und die Uebersetzungsinstitution bestand im Allgemeinen für sie nicht, aus dem einfachen Grunde, weil in ihren Gemeinden in den meisten Fällen kein Schriftgelehrter und kein des Hebräischen Kundiger, der dieses Geschäft hätte versehen können, existirt hat[2]). Von der Niederschrift der biblischen Bücher in fremden Sprachen zu Privatzwecken ist also hier keine Rede. Das war nicht verboten.

Aus dieser Auseinandersetzung wird es begreiflich, warum S. b. G. nur vom Griechischen und nicht vom Aramäischen spricht, da es ja nicht vorausgesetzt werden kann, dass er das Aramäische, welches die Volkssprache

---

[1]) כל התורה בכל לשון נאמרה hiezu bemerkt Raschi לקרות בבית הכנסת; dasselbe Megilla 17 b.

[2]) Z. Frankel, Vorstudien zu der Septnaginta, p. 56 ff. beschäftigt sich mit dieser Frage und kommt zu dem Schluss, dass kein Beweis für »eine griechische Verlesung« der Bibel vorliege. „*Die Angaben mehrerer Kirchenväter, dass die Septuaginta sich in jüdischen Synagogen finde, hat mit der Verlesung nichts gemein: sie mochte zum Nutzen der erwähnten Uebersetzer allein dort aufbewahrt worden sein*". Wenn die griechische Version nur dem Uebersetzer zur Nachhilfe gedient hätte, warum ist sie dann in der Synagoge aufbewahrt worden? Auch die bekannte Novelle Iustinians (146) ist nach Frankel nicht beweiskräftig, denn die Worte: „διὰ τῆς ἑλληνίδος φωνῆς ἀναγινώσκειν . . . *ist nicht erheblich: dem Concipienten der Novelle ist ein solcher Verstoss in einer ihm wahrscheinlich unverständlichen Angelegenheit nachzusehen.*" Dies ist gezwungen. Andere Beweise aus nichtjüdischen Quellen s. ib. und bei König p. 105 f.; vgl. auch Berliner, Targum Onkelos II 80. — Von den palästinensischen Quellen ist Frankel die wichtigste, die angeführte Tosifta Megilla 4, 13, welche die Frage entscheidet, entgangen. „Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische« sagt Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2], II 543; Litteratur ib. n. 211.

war und auch im Gottesdienste als Targum im Gebrauche stand, niedriger als das Griechische taxirt hätte? Dies ist nicht möglich. Wird ja — von der amoräischen Verherrlichung der aramäischen Sprache zu geschweigen — Mischna Megilla 2, 1; Tosifta Sabbath 13, 2 und Parallelstellen in erster Reihe das Targum erwähnt, während das Griechische nicht einmal besonders hervorgehoben, sondern mit den übrigen Sprachen in eine Linie gestellt wird. Wenn auch das Griechische eine Sonderstellung einnahm, wie auch aus Megilla 18a hervorgeht, wo das Vorlesen der Esterrolle in griechischer Sprache von Rab und Samuel anderen fremden Sprachen gegenüber gestellt wird, verdankt es dies bloss dem schon erwähnten Umstande. Die griechische Sprache musste zum öffentlichen Gottesdienste zugelassen werden, denn sonst hätten die Sabbath- und Feiertagslektionen in vielen Gemeinden ganz unterbleiben müssen, während beim Targum ein solch' zwingender Grund nicht bestand, da in jeder Gemeinde des Hebräischen kundige Lehrer zur Hand waren, folglich das Original zur Verlesung gebracht werden konnte. Nach dieser Erörterung leuchtet es ein, dass S. b. G. die Niederschrift des Targum n i c h t verboten hat, denn vom Targum ist in der Mischna gar keine Rede[1]).

Der Widerspruch zwischen unserer Mischna und der von Jadajim 4, 5, welchen der b. Talmud aufwirft und nicht zu beheben vermag[2]) — wie man sich aus den verzweifelten Anstrengungen leicht überzeugen kann — löst sich in der einfachsten Weise. Es war wohl gestattet Uebersetzungen der H. Schr. anzufertigen, aber die Heiligkeit des Originals

---

[1]) Durch die Erläuterung der Mischna fallen alle Behauptungen und Schlüsse über die Geschichte der Targume, welche L. Hausdorff aus ihr in der Monatsschrift 38, 208 ff. nicht ohne Kühnheit gezogen hat, vollständig weg.

[2]) Es werden 5 Lösungsversuche gemacht. 1. Unsere Mischna meint Bibelexemplare in fremden Sprachen mit assyrischer Schrift, Jadajim hingegen Exemplare in fremder Schrift; 2. Jadajim ist die Ansicht des Simon ben Gamliel; 3. Jadajim sind Tephillin und Mesusoth; oder 4. die Esterrolle; oder 5. Propheten und Hagiographen (שאר כספרים) gemeint. — Obwohl der Talmud מקרא שכתבו תרגום וכו' nicht aus der Mischna citirt, glauben wir sie mit derselben identificiren zu dürfen. Taharoth ist in den babylonischen Schulen nicht studirt worden.

wurde ihnen nicht zuerkannt. Das Gesetz: *die Berührung biblischer Bücher verursache levitische Unreinheit*, ist zum Schutze des Materials und vorzüglich der leicht verwischbaren Schrift der Bibelcodices geschaffen worden[1]), für die Erhaltung der Uebertragungen fühlte man sich nicht bemüssigt eine solche Vorsorge zu treffen. Jedenfalls gibt es verschiedene Heiligkeitsgrade; aus der Erlaubniss Uebersetzungen niederzuschreiben folgt noch nicht, dass diese Schriften die höchste Heiligkeit besitzen. Es ist ganz und gar unwahrscheinlich, dass eine griechische Tora in Palästina mit der hebräischen für gleich heilig angesehen worden wäre.

Es scheint auch Codices mit hebräischem Texte und beigegebener Uebersetzung gegeben zu haben. Dies folgere ich aus einer schwierigen Stelle des j. Talmuds Megilla 2, 1 (73b). Es heisst daselbst: ר' יוסי בשם ר' אחא ר' זעירא בשם ר' לעזר והיא שתהא כתובה בלעז. מה אנן קיימין אם כשהיתה כתובה אשורית ותירגמה בלעז הדא דתנינן בכל לשון. אם כשהיתה כתובה בלעז ותרגמה אשורית הדא היא דתני מה בין ספרים למגילת אסתר אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית. אמר ר' שמואל בר סוסרטי תיפתר שהיתה כתובה גיגנטון. Der erste Satz bezieht sich auf die Worte der Mischna: אבל קורין אותה ללעוזות בלעז und besagt, dass den Fremdsprachigen aus einem entsprechenden fremdsprachlichen Text vorgelesen werde, da eine mündliche Recitation oder eine blosse Verdolmetschung des hebräischen Textes nicht genügt. Bei מה אנן beginnt die Erörterung des Mischnasatzes והלעז ששמע אשורי יצא, wie nach der editio princeps zu lesen ist. Es wird gefragt, ob gemeint sei, es werde aus einem hebräischen Exemplar die Uebersetzung improvisirt, dies sei nicht gestattet, denn es heisst in der Mischna, es darf in keiner fremden Sprache vorgetragen werden; ist hinwieder gemeint, es werde aus einem fremdsprachlichen Text das Hebräische recitirt,

---

1) Sonstige Erklärungen der Entstehung dieses Verbotes sind viel zu gekünstelt, als dass sie wahr sein könnten. König p. 450: „*Analog dazu, dass der Anblick des allheiligen Gottes als die ihn sehenden Menschen vernichtend aufgefasst wurde (z. B. Jes. 6, 5—7), bildete sich also der Gedanke aus, dass Dinge von abgeleiteter Heiligkeit wenigstens die Eigenschaft der Unreinigkeit den sie berührenden Menschen anheften.*“ Näheres gehört nicht hierher.

dann ist einzuwenden, es dürfe die Esterrolle nur hebräisch geschrieben werden. Die Mischnaworte אשורי יצא ששמע והלעז[1]) werden vom Talmud im ersten Falle interpretirt: wenn man eine Translation des hebräisch geschriebenen Textes hört; im zweiten Falle: wenn man das hebräische Original nach einem in fremder Sprache geschriebenem Text hört. Vorausgesetzt wird, die Mischna spreche von hebräischen Juden, da von den andersredenden schon im unmittelbar voraufgehenden Satz die Rede war. Auf die aufgeworfene Frage passt nur Eine Antwort: Es werde aus einem Exemplar vorgelesen, welches in zwei Sprachen geschrieben war, nämlich לעז und אשורי; גיגנטון = דיגלטון = διγλωττον[2]).

Der Verfasser des Kommentars קרבן עדה glaubt, die besprochene Talmudstelle beziehe sich auf אבל קורין אותה ללעזות בלעז und ist daher gezwungen zu emendiren, ohne jedoch einen annehmbaren Sinn herauszubringen. Ich führe nur Eines an. Die Antwort soll heissen, es ist aus einem in tachygraphischen Noten geschriebenen Exemplar gelesen worden. Dies ist aber nicht gestattet, denn das wäre dasselbe, was קראה על פה „aussenwendig lesen“[3]).

Um nicht weitläufig zu werden, mache ich für diejenigen, welche die beiden Talmude nachlesen wollen, folgende Bemerkungen zur Erläuterung der ganzen fraglichen Mischna. Die Talmudlehrer unterscheiden zweierlei Juden: inländische und ausländische; zu den letzteren gehören auch die nichtaramäischen palästinensischen Juden. Ihr gemeinsamer Name ist לעזות. In der ersten Halacha der Mischna wird statuirt: die inländischen Juden dürfen nur hebräisch die Esterrolle lesen; in der zweiten wird den ausländischen ihre Sprache

---

[1]) So scheint der Talmud trotz des Artikels והלעז gelesen zu haben. Uebrigens kann der Mischnatext unsere Interpretation auch dann vertragen, wenn והלועז gelesen wird, allerdings etwas gezwungen; man bedenke jedoch, dass die talmudische Exegese auch vor kühneren Auslegungen nicht zurückschrickt. — Die sogleich zu nennende Erklärung des קרבן עדה stützt sich auf den babylonischen Talmud.

[2]) N. Brüll, Jahrbücher IV 116.

[3]) S. Krauss hat auf Grund dieser Interpretation aus גיגנטון ein untergegangenes cognitum erschliessen wollen. (Byzantinische Zeitschrift II 514).

gestattet; in der dritten wird gesagt: die ausländischen Juden genügen ihrer Pflicht, wenn sie die Esterrolle hebräisch haben verlesen hören. Die Frage des Talmuds (Megilla 18a), die zweite Halacha stehe mit der ersten im Widerspruch, ist demnach ganz unbegründet, denn in der ersten ist von hebräisch-aramäischen und in der zweiten von fremdsprachigen Juden die Rede.

Wir kehren nach dieser kleinen Abschweifung zu unserem Hauptthema zurück. Ausdrücklich werden koptische, medische, elymäische und griechische Uebersetzungen erwähnt. Von diesen sind die griechische und koptische noch vorhanden; die medische und elymäische sind verschollen. Ihre ehemalige Existenz kann aber schon aus dem Grunde nicht in Abrede gestellt werden, weil die Historicität der Baraitha durch die Nennung zweier noch existirender Uebertragungen, der griechischen und koptischen, ausser Zweifel gestellt ist. Es sei nun gestattet über die genannten Uebersetzungen einige Bemerkungen anzubringen.

Ueber die griechischen ist nicht viel zu sagen. Die jüdische Herkunft derselben kann nicht bestritten werden. Nicht nur LXX und Aquila, sondern auch Theodotion und Symmachus stammen aus jüdischem Kreise. Nach Irenäus war Theodotion ein Proselyt, Symmachus hat er noch nicht gekannt. Letzterer wäre nach Epiphanius ein zum Judenthum übergetretener Samaritaner; nach Eusebius' angeblich auf Origenes zurückgehenden Notizen ein Ebionit gewesen; Hieronymus hält ihn für einen ebionitischen Halbchristen[1]). Wieviel auf diese Nachricht zu geben ist, erhellt aus der Thatsache, dass Hieronymus auch Theodotion zum Halbchristen umstempeln will, was nach der Aussage des Epiphanius ganz ausgeschlossen ist. Wären Theodotion und Symmachus Halbchristen gewesen, hätte Hironymus sicherlich keinen Anstand genommen aus ihnen volle Christen zu machen. Dies ist übrigens nebensächlich. Diese verschiedenen Uebersetzungen zeugen jedenfalls von einem grossen Bedürfniss nach denselben in jüdischen Kreisen; die angeführten Gesetze und

1) Vgl. Fields Prolegomena zur Hexapla XXVIII, XXXVIII und die isagogischen Handbücher, z. B. Wellhausen-Bleek 541).

Nachrichten der Tradition wiederspiegeln also keine Theoreme, sondern wahre Wirklichkeit. Ich stehe nicht an, auch die anonymen Uebersetzungen der Hexapha den griechischen Vorlesern und Verdolmetschern der hellenistisch-jüdischen Gemeinden zu vindiciren; denn die Uebersetzungen in „allen Sprachen", deren in der Mischna und in den verschiedentlichen Baraithas Erwähnung geschieht, können bezüglich der griechischen nur auf diese Lehrer der Gemeinden zurückgehen. Schon die Art der Auffindung dieser Translationen macht diese Annahme wahrscheinlich[2]). Der nichtjüdische Hellenismus hat keine Version aus dem Urtexte zu Stande gebracht. Beachtenswerth ist auch, dass die tannaitische Tradition, obgleich sie LXX und Aquila kennt, in ihren Vorschriften über die griechische Bibel keine Rücksicht auf dieselben nimmt. Es wird bloss von griechischen Uebertragungen im Allgemeinen gesprochen, aber nicht von einer bestimmten Version. Dieser Umstand kann nur aus der gleichzeitigen Existenz vieler schriftlicher und mündlich vorgetragener Versionen erklärt werden. Es wird mit den griechischen Uebertragungen dieselbe Bewandtniss haben, wie mit den Targumen. Es haben von beiden viel mehr existirt, als auf uns gekommen sind.

Die koptische Uebersetzung der Bibel kenne ich nicht. Dennoch wage ich auf Grund unserer Stelle und anderer Erwägungen die Behauptung, es habe eine solche schon im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gegeben. Nach der landläufigen Annahme sollen die noch vorhandenen koptischen Versionen aus der LXX geflossen sein. Diese Voraussetzung geht von der unstreitig richtigen Erkenntniss aus, das koptische Christenthum habe über kein solches Maass hebräischer Sprach- und biblisch-exegetischer Kenntnisse verfügt, um eine Uebertragung aus dem Original zu Stande bringen zu können. Ist ja nicht einmal innerhalb der ungleich gelehrteren und gebildeteren hellenistischen Christenheit eine solche zu Tage gefördert worden. Eine Arbeit,

---

[2]) »Epiphanius vero cum imitatoribus eius Quintam Hierichunte in doliis absconditam, regnante Antonio Caracalla Severi filio, Nicopoli vero Sextam inventam fuisse tradit.« Field Prolegomena XLIII.

welche die Leistungsfähigkeit der Hellenisten überschritt, kann den Kopten nicht gelungen sein.

An eine koptische Version jüdischen Ursprungs zu denken, konnte niemandem einfallen. Und dennoch ist es so. Nicht nur der Talmud bezeugt die einstmalige Existenz einer solchen, sondern, wie es scheint, auch die noch vorhandene Uebertragung des Propheten Ezechiel, welche allein bisher kritisch durchforscht worden ist. C. H. Cornill[1]), ein allgemein anerkannter, besonnener und vorsichtiger Forscher, äussert sich über die unteraegyptische Version des erwähnten Propheten auf Grund der lateinischen Uebersetzung von H. Tattam Oxford 1852 folgendermassen: „Soweit sich nach dieser lateinischen Uebersetzung Tattams urtheilen lässt, geht die memphitische Version im Wesentlichen auf den Alexandrinus zurück, nur dass sie eine reinere und ursprünglichere Stufe der ägyptischen Recension bietet als A selbst, da die meisten der in A eingedrungenen hexaplarischen Einschübe dem Kopten noch fehlen . . . . . nur eine höchst auffallende Thatsache, die sich auch aus der lateinischen Uebersetzung klar ergiebt, will ich hier zur Sprache bringen. Wir haben nämlich in dem von Tattam veröffentlichten Text keine einheitliche Recension, sondern eine gemischte. Die memphitische Uebersetzung, wie sie hier vorliegt, kann nicht lediglich aus der LXX geflossen sein, sondern zeigt deutliche Spuren massoretischer Beeinflussung. Ich gebe ein ganz sicheres Beispiel. 39_{11} giebt der Kopte הָעֹבְרִים durch Abarim wider, eine sehr glückliche Deutung, mit welcher er völlig allein steht und auf welche er unmöglich durch das των επελθοντων der LXX gekommen sein kann. Symmachus schreibt των διαβασεων; sonst ist nichts überliefert; hätte aber Aquila oder Theodotion hier den Eigennamen עברים gefunden, so würde sich davon gewiss irgend eine Spur erhalten haben. Hier muss freilich wenigstens die Möglichkeit einer anderen Quelle zugegeben werden;

---

[1]) Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben, Leipzig 188 6 p. 35 f.

bei Cap. 40—48 dagegen ist die Sache unbezweifelbar. Wie schon ein flüchtiger Blick in Tattams lateinische Uebersetzung zeigt, kann hier der koptische Text nur aus dem massoretischen geflossen sein, cf. z. B. 41_{12} et via erat quinquaquinta cubitorum και μηκος αυτου πηχων ενενηκοντα, wo וארכו zu ודרכו verlesen ist. Man könnte vermuthen, dass im Koptischen diese 9 Kapitel, als unwichtig oder unverständlich, ursprünglich gar nicht mit übersetzt worden seien; doch sind, wenn auch nur ganz vereinzelt, noch so deutliche Spuren der LXX erkennbar" [folgen 3 Beispiele] „dass man sich die Sache vielmehr so vorstellen muss: die ursprünglich aus der LXX gefertigte Uebersetzung wurde später um ihrer Dunkelheit willen einer sehr durchgreifenden Revision auf Grund des massorethischen Textes unterzogen. Es wäre wohl der Mühe werth, dass ein der Sprache Kundiger diese koptische Uebersetzung einmal gründlich prüfte".

Ich war von dieser Erörterung, welche ich, nachdem bei mir die ehemalige Existenz einer jüdisch-koptischen, folglich aus dem Urtexte geflossenen, Version feststand, gelesen habe, nicht wenig überrascht. Ich werde durch Cornills Untersuchung in meiner Annahme bestärkt, denn die in derselben festgestellten Thatsachen sprechen eher für eine Uebertragung aus dem Urtext als für eine aus LXX. Da bei den christlichen Gelehrten der Kopten die Kenntniss des Griechischen eher vorausgesetzt werden kann als die des Hebräischen, hat die Annahme einer Ueberarbeitung der aus dem hebräischen Texte gefertigten Version eine grössere Wahrscheinlichkeit für sich als der umgekehrte Vorgang. Von einem koptischen Origenes oder Hieronymus ist nichts bekannt. Auch die constatirten Erscheinungen finden bei der Annahme einer aus dem Urtexte geflossenen und von den Kopten adoptirten Uebersetzung eine natürlichere und einfachere Erklärung. Vielleicht hätte sich auch Cornill für dieselbe entschieden, wenn die Kunde von der diesbezüglichen Nachricht der Tannaiten zu ihm gelangt wäre. Es kann mir natürlich nicht einfallen über die v o r h a n d e n e koptische Bibel ein Urtheil zu fällen; aber dem zukünftigen Bearbeiter derselben möchte ich den tannaitischen Bericht über jüdisch-koptische Uebersetzuugen zur Erwägung

empfehlen; am leichtesten liesse sich die Frage, wie mir scheint, durch eine eingehende Prüfung der Version des Pentateuchs und der Esterrolle entscheiden.

Die medische und elamitische Uebersetzung ist mit diesen Völkern, mit ihrer Sprache und Litteratur, untergegangen; an ihrer einstmaligen Existenz darf jedoch nach dem historischen Zeugniss unserer Stelle nicht gezweifelt werden. Für die ehemalige Existenz der genannten, sowie anderer mit dem allgemeinen Ausdruck „alle Sprachen" genannter Versionen spricht ferner die Ausbreitung des Judenthums und seiner Proselyten im Alterthum. „Fast in allen Ländern der damaligen gebildeten Welt hatten sich auch jüdische Gemeinden von grösserer oder geringerer Zahl und Bedeutung angesiedelt"[1]). „Schon um das Jahr 140 vor Chr. kann daher die Sibylle von dem jüdischen Volke sagen, dass jegliches Land und jegliches Meer von ihm erfüllt sei"[2]). „Von der Zeit Sulla's (um 85 v. Chr.) sagt Strabo, dass das jüdische Volk damals in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der nicht dieses Geschlecht aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird"[3]). In dem Briefe Agrippas an Caligula heisst es: „Jerusalem ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Colonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder Aegypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien und in die weiter entfernten Pamphylien, Cilicien, in die meisten Theile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen nach Europa, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in die meisten und schönsten Theile des Peloponnesus. Und nicht nur das Festland ist voll von

---

1) Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[2], Leipzig 1886, II 494. Auch die nächstfolgenden Citate sind diesem durch unübertreffliche Gelehrsamkeit und Objektivität ausgezeichneten Werke entnommen.

2) Orac. Sibyll. III 271: πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα. Ib. 495 n. 1.

3) Strabo bei Joseph. Antt. XIV 7, 2.

den jüdischen Ansiedelungen, sondern auch die bedeutendsten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat. Denn alle, mit Ausnahme eines geringen Theiles, Babylon und diejenigen, welche das ringsum gelegene fruchtbare Land umfassen, haben jüdische Einwohner"[1]). Ein Gesetzeslehrer um die Wende des ersten Jahrhunderts hat die These aufgestellt, zu Sabbathlichtern dürfe nur Olivenoel verwendet werden, wogegen ein anderer Gesetzeslehrer die Einwendung erhebt: was sollen die Bewohner Babels, Mediens, Alexandrias (= Aegypten) und Cappadociens machen, welche bloss andere Oelarten besitzen?[2]). Die Mischna Schekalim 3 Ende erwähnt ausser Palästina und der dasselbe umgebenden grossen Städte Babylonien, Medien und die entfernten Provinzen[3]). Aus den vielen hierhergehörigen Stellen sei nur noch Eine hervorgehoben, welche für die Verbreitung der Juden die charakteristischeste sein dürfte. Im Deuteronomium rabba c. 2 (203a) und Parallelst. wird die folgende Geschichte erzählt: „Rabbi Tanchuma sagt: Es geschah mit einem Schiffe, auf welchem lauter Heiden und bloss Ein Jude sich befand, dass es zu einer Insel kam; da sagten die Reisenden zu dem Juden, nimm Geld, gehe auf die Insel und kaufe uns etwas. Hierauf entgegnete der Jude: Bin ich denn kein Fremder, weiss ich, wohin zu gehen? Darauf antworteten sie ihm: gibt es denn einen Juden der fremd wäre? Wohin du gehst, begleitet dich dein Gott. Das ist mit Deut. 4, 7 gemeint". Vom homiletischen Schluss abgesehen, schimmert die Thatsache durch, der Jude sei nirgends fremd, denn er findet überall Glaubensgenossen.

Es drängt sich nun von selbst die Frage auf, in wel-

---

1) Philo, Legat. ad Cajum § 36 (Mang. II 787).

2) Tosifta Schabbath 2, 3 (111_{27}).

3) תרם . . . . והשלישית לשם בבל ולשם מדי ולשם מדינות הרחוקות Nach dem j. Talmud (47 c 50) lieferten die letzteren die reichsten Schekel-Abgaben: תני שלישית היא היתה עשירה שבבולן שהיו בה איצטלי של זהב ודרכונות של זהב cf. Schürer 497 n. 10.

cher Sprache haben die Sabbath- und Festlektionen bei diesen Juden stattgefunden? Die hebräische dürfte dieselbe nicht gewesen sein, denn die Masse des Volkes hat die heilige Sprache im Auslande noch viel weniger verstanden, als in Palästina. Aus demselben Grunde kann man sich auch nicht für die griechische entscheiden, denn sie bildet bei den Juden des fernen Ostens weder die Muttersprache noch die allgemeine Umgangssprache. Die Juden haben auch im Alterthum die jeweilige Landessprache angenommen, wie aus der Apostelgeschichte 2, 5—11 erhellt. Die interessante Sage lautet nach einer Uebersetzung, die ich eben zur Hand habe: „Es waren aber Juden zu Jerusalem wohnend, die waren gottesfürchtige Männer, als allerlei Volk, das unter dem Himmel ist. Da nun diese Stimme geschah, kam die Menge zusammen, und wurden verstürzt; denn es hörte ein Jeglicher, dass sie mit seiner Sprache redeten. Sie entsetzten sich aber alle, verwunderten sich, und sprachen unter einander: Siehe, sind nicht diese Alle, die da reden, aus Galiläa? Wie hören wir denn ein Jeglicher seine Sprache, darinnen wir geboren sind? Parther, und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien, und in Judäa, und Cappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphilien, Egypten und an den Enden der Libien bei Kyrene und Ausländer von Rom, Juden und Judengenossen, Creter und Araber, wir hören sie mit unseren Zungen die grossen Thaten Gottes reden.“ Wir finden hier nicht nur die in unserer Baraitha genannten Egypter, Meder, Elamiter und Griechen, sondern auch andersredende Juden und „Gottesfürchtige“, (welche in der Mischna mit „*allen Sprachen*“ genannt sein dürften), und zwar in Jerusalem wohnende, erwähnt, zu denen man in ihrer Sprache reden soll.

Man kann nach den im Vorstehenden angeführten Thatsachen über die Sprache der Vorlesung aus der Tora bei den Juden in der Diaspora nicht in Zweifel sein. Dieselbe war überall die Landessprache. Zumindest muss zugegeben werden, dass die jeweiligen Lektionen in der Landessprache

verdolmetscht wurden, denn sonst wären sie bloss ein opus operatum gewesen, was sie nicht haben sein können. Hat es aber ein Targum für die Juden verschiedenster Nationalität in ihrer Sprache gegeben, ist auch die Existenz von Versionen als sicher anzunehmen, denn von der mündlichen zur schriftlichen Uebersetzung ist bloss Ein Schritt, den man bei der oft mangelhaften Kenntniss des Hebräischen Seitens mancher Vorleser und Verdolmetscher des Auslandes ganz gewiss gemacht hat.

Als letzten Beweis für das Vorhandensein biblischer Uebersetzungen in allen Sprachen des Alterthums möchte ich noch diejenigen, allerdings tendentiösen, Aussagen der Tradition geltend machen, welche die Kenntniss der Tora bei allen Völkern bald stillschweigend, bald ausdrücklich voraussetzen. Nach der jüdischen Tradition gibt es auf der ganzen Erde insgesammt 70 Völker, welche Genesis Kapitel 10 genannt sind, weshalb „70 Völker“[1]) und „70 Sprachen“[2]) oft erwähnt werden. Nun sagt die Mischna Sota 7, 7 die Israeliten der Wüste haben die Tora in die Steine des Altars eingemeisselt in 70 Sprachen; ausführlicher die Tosifta ib. 8, 6 (310_{27}): „R. Jehuda (um 150) sagt: Auf den Altar haben sie die Tora geschrieben. Dagegen machte man die Einwendung: wie konnten in diesem Falle die Völker die Tora lernen, worauf er erwiedert: Gott gab es in ihr Herz und sie schickten notarii, welche die Schrift von den Steinen in 70 Sprachen abnahmen“[3]). Moses hat die Tora in 70 Sprachen ausgesprochen[4]); nach R. Jochanan (um 250) hat sich die Gottesstimme am Sinai in 70 Stimmen und in 70 Sprachen gespalten, damit jedes Volk hören könne und jedes

---

[1]) Z. B. Genesis rabba c. 39 (159b); 63 (250a); 66 (261b); Lev. r. 2 (7b); Numeri r. 2 (7b); 13 (107a); 20 (171a); 21 (182b); Schir r. 1 (18b); 2 Anf. (26a); 2 (32b); Ester r. zu 9, 2 (29b): שבעים זאבים u. sonst.

[2]) Z. B. Mischna Schekalim 5, 1; j. ib. 48d f.; Lev. r. c. 2 (8b) Num. r. c. 14 (117b); 19 (156b) u. oft.

[3]) Vgl. b. Sota 35b — 36a.

[4]) Genesis r. c. 49 (199b): מעמיד אני מהן משה שהוא הוגה בתורה בשבעים לשון.

Volk hörte in seiner Sprache[1]); der Tanna des Lehrhauses des R. Jismael[2]) sagt: „*Wie der Hammer den Felsen zerschlägt*“ (Jerem. 23, 29), wie der Hammer sich in viele Funken vertheilt, ebenso hat sich jeder Ausspruch Gottes in 70 Sprachen getheilt[3]). Trotz der offenkundigen Tendenz dieser Aussprüche kann aus ihnen auf die Existenz von Uebersetzungen in der Zeit ihrer Urheber geschlossen werden, denn sonst wären sie auf solche Gedanken nicht gekommen[4]). Diese Aussprüche liefern jedenfalls einige Striche zur Vervollständigung des von uns gezeichneten Bildes der biblischen Versionen des Alterthums.

Wir glauben durch die beigebrachten Beweise die ehemalige Existenz geschriebener biblischer Uebersetzungen in vielen Sprachen der alten Völker ausser Zweifel gestellt zu haben. Dass sich ausserhalb der jüdischen Tradition keine Nachrichten über dieselben erhalten haben, ist bei dem fast gänzlichen Untergange der in Betracht kommenden Litteraturen und zum Theil auch Sprachen des Alterthums nicht auffallend. Wir sind leider bloss die Erben der griechisch-römischen Kultur. Was ausserhalb dieses Kreises liegt, haben in Bezug auf die Bibel die christlichen Kirchen erhalten. Aus dieser Thatsache darf jedoch nicht ohne Weiteres auf den christlichen Ursprung des durch die verschiedenen Kirchen Erhaltenen geschlossen werden; sind ja auch die griechischen Versionen ausschliesslich durch dieselben gerettet worden, ohne dass es jemand einfiele, dieselben als die Produkte ihrer Retter in Beschlag zu nehmen.

---

1) Exodus r. c. 5 (28b): אמר ר' יוחנן הקול יוצא ונחלק לע' קולות לע' לשון כדי שישמעו כל האומות וכל אומה ואומה שומעת קול בלשון האומה וכו'.

2) Jismael blühte um 100, der Tanna des nach ihm benannten Lehrhauses muss aber nicht bloss von ihm stammende Lehrsätze vortragen, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist.

3) Schabbath 88b תנא דבי ר' ישמעאל וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות.

4) Man beachte die Worte des b. Talm. Sota 35b היך למדו אומות של אותו הזמן תורה »wie haben die Völker jenes Zeitalters die Tora gelernt?« Für die spätere Zeit bestand also über den Modus kein Zweifel, weil eben Uebersetzungen vorhanden waren.

III.

Masoretisches.

1. Ueber die Finalbuchstaben.

Talmud und Midrasch geben an mehreren Stellen an, dass die Finalbuchstaben von den Propheten herrühren[1]). Ohne auf die paläographische Frage näher einzugehen[2]), kann constatirt werden, dass die erwähnten Buchstaben nicht in ein so hohes Alter hinaufreichen.

Die LXX haben sie noch sicherlich nicht gekannt[3]). Ja wir können noch weiter gehen und behaupten, dass die Finalbuchstaben sogar nach Annahme der meisten Tannaiten nicht in die prophetische Zeit hineinragen können, da sie die Einführung der Quadratschrift dem Esra zuschreiben[4]). Sie können also naturgemäss das Alter der in dieser Schrift

---

[1]) J. Megilla 1, 11 (71 d); b. Megilla 2 b unt.; Schabbath 104 a; Genesis rabba c. 1 (19 a); Numeri r. c. 18 (151 b unt.).

[2]) Cf. Chwolson, Corpus Inscriptionum Hebraicarum p. 68, wo diese Frage besprochen wird. Chwolson fasst seine Ansicht im Gegensatz zu der von Anderen in Folgendem zusammen: „denn die Finalbuchstaben sind nicht zu irgend einer Zeit entstanden oder eingeführt worden, sondern die Buchstaben כ, נ, פ und צ haben ihre ursprünglich senkrecht gezogenen Linien, wegen der Ligaturen, in Horizontallinien verwandelt; am Ende des Wortes dagegen haben sie ihre ursprüngliche Gestalt, ich meine: die senkrecht gezogene Linie beibehalten, da sie mit dem folgenden Worte nicht verbunden wurden“ (vgl. p. 408—410). Die *zweifache* Schreibung der fraglichen Buchstaben, welche allein uns beschäftigt, ist aber selbst nach Chwolson nicht uralt.

[3]) *Z. Frankel,* Vorstudien zu der Septuaginta (Leipzig 1841) p. 213 ff. — Wir glauben oben II 1 die Jugend der Quadratschrift nachgewiesen zu haben; die Frage der Doppelbuchstaben soll jedoch von der Annahme unserer Resultate über die Einführung der assyrischen Schriftzeichen unabhängig gemacht und behandelt werden.

[4]) Hauptstellen j. Megilla 1, 11 (71 b c d); b. Sanhedrin 21 b—22 a. Näheres über diese Frage oben II 1.

existirenden Doppelbuchstaben nicht höher hinaufgerückt haben, als die Einführung der Schrift selbst.

Es kann auch thatsächlich aus der Tradition bewiesen werden, dass vor dem zweiten Jahrhundert für die Schreibung der Doppelbuchstaben keine fixe Norm existirt hat. An der angeführten Stelle des palästinensischen Talmuds ist nämlich eine anonym oder vielleicht im Namen des Amoräers Samuel b. Nachman vorgetragene Regel enthalten, nach welcher von den Doppelbuchstaben die erste Form am Anfange und in der Mitte, die zweite Form hingegen am Ende der Wörter zu schreiben sei[1]), widrigenfalls ist das Buch unbrauchbar. Wäre nun die Nothwendigkeit einer solchen Regel begreiflich, wenn die r i c h t i g e Setzung der Doppelbuchstaben zum Beispiel nur seit einem Jahrhunderte eingebürgert gewesen wäre? Die Finalbuchstaben können also nicht uralt sein und wurden höchst wahrscheinlich mindestens bis ins zweite Jahrhundert, zugegeben per nefas, promiscue gebraucht. Diese Vermuthung wird auch durch den Ausspruch des Mathja ben Charasch, des einzigen Tannaiten, der sich über die Finalbuchstaben äussert, unterstützt. Er sagt nämlich: die fünf Buchstaben sind eine Halacha des Moses vom Sinai[2]). Er weiss also von Propheten noch nichts. Die Berufung auf Moses ist, wie sehr oft, kein chronologisches Datum, sondern eine nachdrückliche Betonung der Wichtigkeit der Sache, wie viele Beispiele von sinaitischen Moses-Halachas zeigen[3]).

---

[1]) Megilla 71 d_{32}: כל האותות הכפולים באלף בית כותב הראשונים בתחילת התיבה ובאמצע התיבה ואת האחרונים בסופה ואם שינה פסול. Unmittelbar vorher steht der folgende Lehrsatz im Namen des Samuel b. Nachman: ספר שאין עליו מפה הוספכו על הכתב כדי שלא יתבזה הכתב *„ein Buch, auf welchem keine Decke ist, muss auf die Schriftseite umgewendet werden, damit die Schrift nicht geringschätzig behandelt (beschämt) werde“*. Es ist also zweifelhaft, ob nicht b e i d e Aussprüche S. b. N. angehören, was freilich einen früheren Ursprung nicht ausschliesst, denn viele an die Namen von Amoräern geknüpften Aussprüche sind, wie bekannt, nicht selten älteren Datums. Dies mag auch hier der Fall sein, selbst wenn S. b. N. als Autor angenommen wird. Für ein hohes Alter spricht die Anonymität im vorliegenden Falle keineswegs.

[2]) l. c. משום ר׳ מתיה בן חרש אמרו מנצפ״ך הלכה למשה מסיני.

[3]) Die schon im Mittelalter vielfach behandelte und von Manchen richtig erfasste Frage nach der wahren Bedeutung des הלכה למשה מסיני

Da nun einmal die Finalbuchstaben, wie aus den schon angeführten Traditionen über die Einführung der Quadratschrift hervorgeht, auch nach den älteren Tannaiten, nicht auf Moses zurückgehen, wäre diese Behauptung in dem Falle, dass zur Zeit des Mathja b. Ch., also in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die Finalbuchstaben schon vollständig durchgedrungen gewesen wären, ganz und gar unverständlich. Wozu das grosse Wort? Aus dieser strengen Einschärfuug leuchtet die Thatsache der Vernachlässigung der Doppelbuchstaben ganz deutlich hervor; die Tendenz der Aussage ist gar nicht zu verkennen. Von anderen Tannaiten gibt's über diesen Punkt gar keine Aeusserung, was auch beachtenswerth ist.

Aus den vorangegangenen Erörterungen kann soviel allenfalls festgestellt werden, dass die Zueignung der fraglichen Buchstaben an die Propheten weder den historischen Thatsachen, noch der allgemeinen Tradition der Tannaiten entspricht. Wenn also die Amoräer des dritten Jahrhunderts behaupten, die Propheten wären die Schöpfer der Finalbuchstaben, werden sie von keiner historischen Ueberlieferung, sondern ausschliesslich von dem überkommenen Merkwort: מנצפך geleitet, welches sie in מִן צָפוֹן auflösen und mit צופים אמרום umschreiben[1]). Daher auch das poetische

---

kann bei dieser nebensächlichen Veranlassung natürlich nicht aufgestöbert werden. Es genügt für unseren Zweck auf die bekannte Stelle Nedarim 37b zu verweisen: אמר ר' יצחק מקרא ספרים ועיטור ספרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני, wo fast alle Beispiele aus nichtpentateuchischen Büchern genommen sind. Man muss sich die Sache nach einem anderen Ausspruche des R. Jizchak erklären. Derselbe sagt nämlich Exodus r. c. 28 (100a): אמר ר' יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני וכו' „*was die Propheten in jeder Generation weissagen werden, haben sie am Sinai empfangen*". Dass diese Behauptung nicht figürlich genommen werden darf, geht aus der daselbst gegebenen Begründung mit Evidenz hervor. Man erinnert sich an den ähnlichen Ausspruch über die mündliche Lehre, welche auch voll und ganz dem Mose geoffenbart worden sei.

[1]) Megilla 2b und Sabbath 104a Jirmija oder Chijja bar Abba; Numeri r. c. 18 (151b) anonym; j. Megilla 1, 11 (73d$_{33}$) Samuel bar Jizchak hingegen: מה שהתקינו לך הצופים; Genesis r. c. 1 (19a) hat מנצפך צופים אמרום im Namen des Josua ben Levi; im Namen des Chijja

צופים[1]). Thatsächlich müssen die Buchstaben in dieser Ordnung so aufgelöst werden, denn sonst wäre die Reihenfolge des Alphabets כמנפץ eingehalten worden sein.

Mit dem Obigen ist aber nur erklärt, auf welchem Wege die Amoräer zu ihrer Meinung, die Propheten wären die Urheber der oft erwähnten Buchstaben, gelangt sind; aber keineswegs ist hiermit noch das Räthsel gelöst, aus welchem Grunde die alphabetische Reihe כמנפ״ץ mit מנצפ״ך substituirt worden ist. Dass dabei nicht an die Propheten gedacht werden konnte, ersieht man ausser der obigen Darlegung auch aus dem Jeruschalmi, wo צופים gar nicht auf die Propheten, sondern auf die Gelehrten der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts bezogen werden[2]).

Alle Erklärungsversuche müssen scheitern, solange מנצפ״ך für ein historisches Datum gehalten wird, denn mit den „Propheten" lässt sich, man mag sich krümmen und winden, wie man will, nichts anfangen. Sämmtliche Erklärer befinden sich unseres Erachtens auf falscher Fährte, da sie den Ursprung dieses Merkzeichens nicht dort suchen, wo es naturgemäss entstanden sein muss, in der Schule. Die Zeichen (סימנים) waren im Allgemeinen in der Schule zu Hause und ganz besonders מנצפ״ך, welches sich auf eine

---

b. Abba hingegen mit dem Jeruschalmi מה שהתקינו הצופים; das daselbst befindliche הלכה למשה מסיני, mit dem die Kommentatoren nichts anzufangen wissen, stammt aus dem Jeruschalmi und sind wahrscheinlich die Worte משם ר׳ מתיה בן חרש אמרו מנצפ״ך ausgefallen. Ist dies nicht der Fall, dann liegt eine Zusammenschweissung der verschiedenen Traditionen vor.

[1]) Dies ist so selbstverständlich, dass eine ausdrückliche Bemerkung überflüssig wäre, wenn bei *Fürst* (Kanon etc. p. 50 n. 7) nicht zu lesen stünde: „*Ein poetischer Ausdruck für die späteren Nebiim scheint* צופים *gewesen zu sein* (*Megilla 2b*; *Sabbath 104a*), *welche die von Esra eingeführte Schrift ergänzt haben sollen*". Alles grundfalsch und verkehrt.

[2]) S. D. Luzzatto, Hebräische Briefe (ed. Gräber Przmysl 1882 ff.) V 677 meint, מנצפך wäre gewählt worden, um im Volke den Glauben des prophetischen Ursprungs zu erwecken. L. Löw, Graphische Requisiten II 65 stellt sowohl über den Ursprung, als auch über die Reihenfolge der Endbuchstaben eine ganz eigenthümliche Vermuthung auf, welche man nachlesen wolle. H. Pollak in Gräbers Jahrbuch אוצר הספרות IV (1892) 406 stimmt Löws Vermuthung zu.

elementare Schreiberegel bezieht. Dass dies thatsächlich der Fall ist, braucht übrigens gar nicht besonders bewiesen zu werden, da beide Talmude an den schon angeführten Stellen Schulkinderdeutungen der Finalbuchstaben und des ganzen Alphabets mittheilen und bewundern. Da beim elementaren Schreibunterricht keine historischen Angaben, sondern Schreiberegeln mitzutheilen waren, muss auch in den fraglichen Zeichen eine solche Regel stecken, welche die Eigenschaft dieser Buchstaben als Endbuchstaben anzeigt. Dies ist thatsächlich der Fall, denn wenn wir uns die gleiche Aussprache der beiden Sibilanten צ und ס in Erinnerung bringen, erkennen wir in מנצפ״ך ein witziges Mnemonikon für die Finalbuchstaben: מִן סָפֶךְ = מִן צָפֶךְ d. h. diese Buchstaben sind Endbuchstaben[1]).

Auf Grund dieser Erkenntnis kann man einen Schritt weiter gehen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass in dem Satze מה שהתקינו הצופים, welcher im Jeruschalmi auf die späteren Gelehrten und nicht auf die Propheten bezogen wird, הצופים = הסופים = die letzten (grossen) Schriftgelehrten bedeutet. Ebenso könnte man vermittelst der Gleichung von צופים und סופים den Satz מנצפך צופים אמרום mit מנצפך סופים אמרום gleich setzen, welcher besagen will: מנצפך hat man als Endbuchstaben gesagt. Falls diese Voraussetzungen richtig sind, bliebe nur der babylonische Talmud zurück, welcher vielleicht wegen des Unterschiedes zwischen der babylonischen und palästinensischen Aussprache des Hebräischen oder wegen der Entfernung von der Quelle die Anspielung auf סָפִים nicht wahrgenommen hätte und sich infolge dessen in eine Frage über die Machtbefugniss der Propheten verwickelt, aus welcher nur eine künstliche Antwort herausführt[2]).

---

[1]) Die Götzen dürfen nach dem Talmud verspottet werden; statt עין כום sage man עין קוץ (j. Aboda Sara 13, 8 [43a 8 v. unt.]). Interessant sind manche Schreibfehler, welche in Folge der gleichen Aussprache von צ und ס entstanden sind. Tosifta Baba Bathra 8, 14 (409_{29}) ist דבר הקצוב = דבר הכתוב; ib. Sota 4, 8 (300_{17}) wird Deut. 33, 21 חלקת מחוקק צפין citirt; j. Berachoth 9, 2 (13c 17) steht statt ונפין: ונפס; Tosifta Kidduschin 6, 17 (343_{27}) findet sich statt des gewöhnlichen אינסטנגונים: אצטנגונים.

[2]) Der babylonische Talmud (Meg. 2b; Sabbath 104a) wirft die

Als Resultat ergeben sich zwei Thatsachen: Die erste ist, dass מנצפך deshalb in diese Reihenfolge gebracht worden, um auf ihre Bestimmung als Finalbuchstaben hinzuzielen und dadurch ihre diesbezügliche Verwendung einzuschärfen. Die zweite ist, dass die Doppelbuchstaben bis zur Wende des ersten Jahrhunderts oft promiscue gebraucht wurden.

Aus dieser Thatsache folgt, dass man in den Doppelbuchstaben zwei Gestalten derselben Buchstaben zu erblicken hat, welche erst im Laufe der Zeit durch Differenzirung ihre bis heute geltende Bestimmung erhalten haben. Die Vermuthung über die Finalbuchstaben als Worttrenner[1]) werden durch die vorgebrachten Daten widerlegt. Auch sonstige paläographische Aufstellungen, welche mit den vorgebrachten Momenten in Widerspruch stehen, müssen aufgegeben werden. Namentlich wird man sich nicht mehr an die Hypothese halten dürfen, als wäre bei כ נ פ צ bloss am Ende der Wörter der wagrechte untere Strich in einen senkrechten verwandelt worden. Diese Voraussetzung wird durch direkte Daten, nach welchen dies auch in der Wortmitte vorkam, widerlegt; übrigens wird

---

Frage auf, wie konnten die Propheten neue Endbuchstaben einführen- da doch kein Prophet etwas Neues nach Offenbarung der Tora schaffen darf: שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה? Hierauf erfolgt als endgültige Antwort: Die Setzung der Finalbuchstaben war früher bekannt, gerieth dann in Vergessenheit und wurde hierauf von den Propheten wieder eingeführt. Es liegt also bloss eine Restitution vor. Der Restitutionsgedanke, welcher auch sonst (ausser den Parallelstellen, welche an den citirten Talmudstellen vermerkt sind, vgl. j. Sabbath 1, 7 [3d 55]; Chagiga 1, 8 [76d]; Kethuboth 8 Ende) als Retter in der Noth erscheint, beweist zur Genüge, in welche Verlegenheit der Talmud durch die Nichtbemerkung des Wortspiels סופך: צופך gerathen ist. Uebrigens herrscht im Talmud eine Verwirrung auch über die Frage, welche Buchstaben von den Propheten eingeführt worden sind, ob die פתוחות oder die סתומות (vgl. die Komment. das.).

[1]) Eichhorn, Einleitung [3] I 175 ff.; L. Löw a. a. O. Ersterer erwähnt auch die Vermuthung, die Finalbuchstaben wären ursprünglich bloss als höhere Zahlzeichen in Verwendung gekommen ך = 500 u. s. w., weist sie aber mit Recht zurück.

durch dieselbe das Finalmem nicht erklärt. Die von unserem Standpunkte unregelmässigen Schreibungen Jesaia 9, 6 לְמַרְבֵּה und Nehemia 2, 13 הֵמ פְּרוּצִים stellen die alte Schreibweise dar. Sie sind Ueberreste des ehemaligen gemischten Gebrauches der Finalbuchstaben, welche sich in die neue geregelte Schreibweise hinüber gerettet haben.

2. Zu den schwebenden Buchstaben.

In meinen „Masoretischen Untersuchungen“ (S. 46 ff.) habe ich die Entstehung der räthselhaften schwebenden Buchstaben in Richter 18, 30 מנשה; ψ 80, 14 מיער; Job 38, 13. 15 רשעים aufzuhellen versucht. Es ist dort, wie ich glaube, wahrscheinlich gemacht worden, dass Nr. 1 der Missdeutung einer agadischen und Nr. 3 der Missdeutung einer masoretischen Bemerkung ihre Existenz verdankt. In der Erklärung des schwebenden Ain in מִיָּעַר habe ich mich *Geiger*s Ansicht (Urschrift 258—259) angeschlossen, nach welcher hier ein grosses Ain vorliegen soll, welches die Mitte des Psalmbuches anzeigt, wie in Kidduschin 30a angegeben wird.

Diese Ansicht ist unzweifelhaft richtig. Der Erklärung bedürftig ist aber noch, in welcher Weise und aus welchem Grunde die Wandlung des Ain maiusculum zum schwebenden Ain vor sich gegangen ist? Es freut mich nun auch auf diese Frage eine Lösung proponiren zu können.

Das Ain bezeichnet die Hälfte der Buchstaben. Wie viel Buchstaben das Psalmbuch enthält, wird meines Wissens nirgends angegeben. Möglicherweise ist diese Zahl eine ungerade; es fragt sich dann, wie konnte in diesem Falle die Mitte des Buches angegeben werden, da die eine Hälfte unbedingt um einen Buchstaben mehr enthalten musste?

Unzweifelhaft wurde die Thatsache, dass der die Mitte bezeichnende Buchstabe weder zur ersten, noch zur zweiten Hälfte der Buchstabenzahl gehöre, in unserem Falle so ausgedrückt: העין תלויה *das Ain schwebt in der Mitte*, d. h. es gehört zu keiner Hälfte. Die ganze masoretische Notiz wird demnach auf Grund von Kidduschin 30a und der Masora gelautet haben: יכרסמנה חזיר מיער עין דיער חציים (חציה?) של אותיות של תהלים והעין תלויה = *Das Ain von* יער *ist die Hälfte der Buchstaben des Psalmbuches, das Ain schwebt aber in der Mitte.*

Es sind nun zwei Fälle möglich. Der fragliche Buchstabe kann von derjenigen Behörde, welche die Buchstabenmitte der Bücher durch maiusculae im Texte kenntlich gemacht hat, thatsächlich zur Bezeichnung des erwähnten Umstandes „aufgehängt" worden sein, nach welcher Annahme das schwebende Ain dieselbe Berechtigung hätte, wie das grosse Ain; oder aber ist dies nicht von derselben Behörde geschehen, dann muss vorausgesetzt werden, dass die späteren Masoreten der talmudischen Zeit die Notiz והעין תלויה „*das Ain schwebt in der Mitte*" missverstanden haben, indem sie dieselbe auffasten: „*das Ain schwebe*". Für wahrscheinlicher halte ich den zweiten Fall, denn in uralter Zeit hat man sich gewiss nur die maiusculae, welche keine Alterirung des Textes involviren, erlaubt; ein schwebender Buchstabe kommt schon einer Vergreifung am heiligen Texte nahe. In beiden Fällen haben wir für die Entstehung eine, wie ich glaube, natürliche Erklärung.

Eine ähnliche Lösung des Räthsels kann auch dann gegeben werden, wenn die Buchstabenzahl des Psalters eine gerade gewesen sein sollte, denn diese Frage lässt sich auf Grund des gegenwärtigen Textes ebensowenig entscheiden, wie zur Zeit der babylonischen Amoräer. Es muss nämlich nur vorausgesetzt werden, es sei in einer gewissen Zeit zweifelhaft geworden, zu welcher Hälfte das Ain gehöre, ob zur ersten oder zur zweiten. Dieser Zweifel wurde ausgedrückt mit העין תלוין „*das Ain ist zweifelhaft*", welches dann durch ein Missverständniss als „schwebendes Ain" gefasst wurde.

Zur Unterstützung der ersten Erklärung verweisen wir auf das nächste Kapitel, in welchem nachgewiesen werden soll, dass es mit der Buchstabenmitte der Tora dieselbe Bewandtnis habe, welche hier für die Psalmmitte vermuthet wird.

Irrthümlich sagt A. Merx (Hiob LX), dass רשעים (38, 13) „midraschisch in רעים geändert wurde". Der Midrasch deutet רשעים und רשים, welch letzteres als Häupter gefasst wird, wie Merx thatsächlich emendirt. (vgl. Masor. Unters. p. 56).

3. Ueber die Buchstaben- und Wortmitte des Pentateuchs.

Mit Hilfe der Erörterungen des vorigen Abschnittes kann eine Schwierigkeit in Betreff der Angabe über die Buchstabenhälfte der Tora gehoben werden.

An der berühmten Stelle des babylonischen Talmuds (Kidduschin 30a) wirft nämlich der um die Wende des dritten Jahrhunderts blühende Amora Rabbi Josef die Frage auf, wohin das Waw in נחין (Leviticus 11, 42) gehöre, ob zur ersten oder zur zweiten Hälfte der Buchstaben? Eine Lösung durch Abzählen der Buchstaben in der Thora lehnt er mit der Bemerkung ab, dass die Babylonier in Betreff der Setzung der plene und defective nicht competent seien.

Wenn wir nun die Masoreten, also die Palästinenser, über die Zahl der Buchstaben des Pentateuchs befragen, erhalten wir wohl von einander abweichende Antworten, die jedoch in einem Punkte übereinstimmen, dass diese Zahl eine ungerade ist[1]). Da dieser eine Punkt durch mehrere von einander unabhängige, ja sogar einander widersprechende Quellen bezeugt ist, liegt kein Grund vor, denselben in Zweifel zu ziehen. Die Frage nach der Zugehörigkeit des Waw löst sich nun in der einfachsten Weise: *das Waw gehört weder zu der einen, noch zu der anderen Hälfte der Buchstaben, da es zwischen beiden schwebt und so erst die richtige Mitte bildet.*

Nach unserer Voraussetzung fällt auch die Schwierigkeit weg, warum die Masoreten ihre Angabe nicht bestimmter gefasst haben? denn sie ist ganz präcis, wenn man die Buchstabenzahl, welche ja unbedingt zu ihr gehört, mit ihr zusammenhält. Dem R. Josef war keine Zahl bekannt, weder eine gerade noch eine ungerade, denn sonst hätte ja zumindest kein Antrag auf Zählung *sämmtlicher* Pentateuchbuchstaben, wie es in der besagten Talmudstelle ge-

---

1) D. H. p. 55. — Ben Ascher hat die Zahl 400945; ebenso Manuel du lecteur (ed. J. Derenbourg, Paris 1871) p. 150, nur ist die Zahl 45 ausgefallen; ein anderer alter Bibelcodex hat 350,607; Levita Masoreth Hamasoreth III Vorrede 600,045. (Vgl. Baer's Note z. St.).

schieht, gestellt werden können, da schon eine Zählung bis zum fraglichen Waw genügt hätte. Aus diesem Grunde konnte sich ihm die Frage, wohin das Waw gehöre, ohne Weiteres aufdrängen. Dem möglichen Einwand gegen unsere Vermuthung, warum das Waw von גחון nicht ebenso „schwebend" gemacht worden sei, wie das Ain in מיער, da ja die gleichen Bedingungen vorhanden waren, kann mit der einfachen Bemerkung begegnet werden, dass den Masoreten ein Missverständniss wohl zustossen k ö n n e, aber nicht m ü s s e.

Dass die älteren Masoreten sich nicht nur der Kürze, sondern auch der Klarheit bestrebt haben, glauben wir mit ihrer Angabe der Wortmitte des Pentateuchs beweisen zu können. Diese Angabe lautet D. H. p. 56: וחצי תיבות התורה דרש, ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף דרש מכה ודרש מכה (Lev. 10, 16); Masora parva z. St. חצי התיבות בתורה דרש מכא ודרש מכא. Diese von den alten Masoreten überkommene Notiz wird von den jüngeren, die für uns natürlich auch alt sind, nicht für e i n e, sondern für z w e i Bemerkungen angesehen. Es soll nämlich in derselben erstens gesagt sein, dass דָּרַשׁ das mittlere Wort des Pentateuchs und z w e i t e n s, dass דָּרַשׁ am Ende der einen Zeile und דָּרַשׁ am Anfange der andern Zeile zu schreiben sei.

Diese Interpretation ist unseres Erachtens falsch. Denn nach derselben wäre die Notiz ganz undeutlich, da man erstens die beiden דרש leicht mit einander verwechseln könnte, zweitens wüsste man nicht, ob das angegebene Wort den Schluss der ersten, oder den Anfang der zweiten Hälfte bildet. Diese Unklarheit wird noch verschärft, wenn wir die im Talmud (l. c.), also in der ältesten Quelle und die mit ihr übereinstimmende im Traktat Soferim (ed. *J. Müller* Leipzig 1878) 9, 2 enthaltene Fassung der fraglichen Notiz betrachten. An ersterer Stelle lautet dieselbe: דרש דרש חציין דרש דרש חצי תיבות של תורה דרש und an letzterer: דרש בסוף שיטה דרש בראש שיטה סופה דרש ראשה[1]). Wenn hier zwei Bemerkungen vorliegen,

---

[1]) So nach zwei Manuscripten bei Müller S. 134. In dem abgedruckten Text verdeutlichend: דרש בסוף שיטה דרש בראש שיטה. Es ist nicht zweifelhaft, dass die kürzere Leseart die ursprünglichere ist, denn

tritt zu den erwähnten Dunkelheiten noch eine neue und zwar sehr gewichtige hinzu: welches דרש bildet die Mitte? Ja man wäre sogar versucht das zweite דרש für das wichtige Wort zu halten, denn sonst hätte es ja nicht erwähnt werden dürfen.

Wir fühlen uns durch die vorgebrachten Gründe gezwungen in der erwähnten Notiz Eine Bemerkung zu sehen, welche besagen will: דרש דרש bilde die Mitte der Wörter und zwar so, dass das eine דרש *zur ersten Hälfte*, *das* andere דרש *hingegen zur zweiten Hälfte gehöre* = דרש מכא ודרש מכא. Nach dem Text von Soferim ist dieser Sinn der Stelle noch offenkundiger, da zu סוֹפָהּ und רֵאשָׁהּ aus dem Voraufgegangenen nur של תיבות, aber nicht שֶׁשָּׁהּ, welches gar nicht erwähnt ist, ergänzt werden kann.

Die Notiz muss demnach übersetzt werden: דרש דרש *ist*[1]) *die Hälfte der Wörter der Tora,* דָּרֹשׁ *das Ende* [der Wörter der ersten Hälfte], דָּרֹשׁ *der Anfang* [der zweiten Hälfte der Wörter]. Da die Worte der Tora 79856 (D. H. p. 55) also eine gerade Zahl sind, bleibt kein Wort in der Mitte schwebend.

Von der Schreiberegel, דָּרֹשׁ sei am Ende und דָּרֹשׁ am Anfange der Zeile zu schreiben, ist also in dieser Notiz gar nicht die Rede und dieselbe verdankt ihre Existenz ausschliesslich einer alten irrthümlichen Interpretation der masoretischen Bemerkung. Freilich mag dieser falschen Interpretation der Umstand Vorschub geleistet haben, dass die Mitte der Wörter im Gegensatze zur Buchstaben- und Versmitte[2]),

---

aus welchem Grunde wäre die klarere Leseart abgekürzt und verdunkelt worden?

[1]) Zu beachten ist der scheinbar unbedeutende Unterschied von חצי התיבות und חציין של תיבות des Talmuds. Aus dieser geringfügigen Abweichung lässt sich erklären, warum R. Josef bei dieser Angabe nicht seine Frage nach der Zugehörigkeit, wie beim Waw von נחון und bei והתגלח (Lev. 13, 33) der Versmitte, aufgeworfen hat. Da nämlich zwei Wörter als Mitte bezeichnet werden, musste es ihm klar sein, dass das eine zur ersten und das andere zur zweiten Hälfte gehöre.

[2]) Lev. 13, 33 hat והתגלח ein grosses ג, welches sicherlich zur Bezeichnung des erwähnten Umstandes dient.

welche durch je einen grossen Buchstaben hervorgehoben werden, im Texte durch nichts kenntlich gemacht ist. Dies ändert aber an der Thatsache der verhältnissmässig späten Einführung der betreffenden Schreiberegel nichts. Trotzdem sie Ben Ascher[1]) schon gekannt zu haben scheint, ist dieselbe doch nicht ganz durchgedrungen, denn sie ist nicht von jedem Schreiber beachtet worden[2]). Für die Richtigkeit unserer Erklärung spricht auch die Erwägung, dass nach derselben für die Entstehung der auffallenden Schreiberegel ein rationeller Grund gefunden ist, während nach der landläufigen Auffassung der masoretischen Notiz die Vorschrift für die Schreiber ein Räthsel bliebe, welches nur deshalb nicht als solches empfunden wird, weil man daran gewöhnt ist, in der Masora Räthsel zu sehen.

Man wird sich nun die Geschichte der besprochenen masoretischen Notiz wie folgt denken können: Die älteste Form wird die vom b. Talmud erhaltene sein: דרש דרש חציין של תיבות. Die Angabe: das erste דרש gehöre zur ersten und das zweite zur zweiten Hälfte, wird man als im Plural חציין enthalten betrachtet haben. Nachdem diese Andeutung nicht mehr verstanden oder wenigstens nicht für genügend deutlich betrachtet wurde, ist דרש מכא ודרש מכא oder, was dasselbe ist, דרש ספה דרש ראשה, hinzugefügt worden. Dieses Anhängsel ist dann als Anfang und Ende der Zeile gefasst worden. Aus סופה kann ja leicht (שטה סוף ה(שטה und aus ראשה: ראש ה' (שטה) geworden sein, was sich in den verschiedenen Versionen des Traktates Soferim noch thatsächlich findet.

Es gibt zu der behandelten Bibelstelle noch eine Bemerkung in der Masora magna, welche *Heidenheim* und *Frensdorff* nicht verstanden haben. Dieselbe lautet: דרש ד' דקרא, wozu Letzterer bemerkt: „*Diese Angabe weiss ich augenblicklich nicht zu erklären; es sind deren 5. — Auch Heid. sagt* וצ"ע“[3]). Das ist ganz richtig; דָּרַשׁ findet sich in der

---

1) D. H. § 66 דרש בסוף שיטה„ דרש משה והנה שרף בראש שיטה. In der Ueberschrift des Paragraphen ist nur von den 6 am Anfange der Seite zu schreibenden Buchstaben בי"ה שמ"ו die Rede, es ist also noch fraglich, ob die angeführte Bemerkung nicht ein späterer Zusatz sei.

2) Vgl. *S. Baer*, Zwei alte Tora-Rollen p. 14; im älteren Codex hingegen ist die Vorschrift eingehalten p. 10.

3) Massora Magna Seite 50 Spalte 1. Anm. 1.

That fünfmal, hingegen דָּרַשׁ nur zweimal, nämlich Lev. 10, 16 und Deut. 23, 22. Die masoretische Angabe bezieht sich also unzweifelhaft auf דָּרַשׁ und nicht auf דָּרַשׁ; da aber die zwei Worte neben einander stehen und die Masora ihre Schlagwörter nicht zu punktiren pflegt, haben die späteren Masoreten die Angabe irrthümlicherweise statt auf das erste auf das zweite דרש bezogen und als zweite Stelle I Chron. 10, 14 citirt, während es in der Chronik noch dreimal angetroffen wird. Die Erklärung der masoretischen Angabe liegt so auf der Hand, dass es ganz unbegreiflich schiene, wie dieselbe der Aufmerksamkeit der genannten zwei ausgezeichneten Kenner der Masora entgehen konnte, wenn man nicht wüsste, mit welcher Befangenheit die Bearbeiter der Masora der Autorität derselben gegenüber stehen.

4. Das erste Halleluja in den Psalmen.

Leviticus rabba c. 4 (14b 8) wird im Namen Jochanans tradirt, David habe das Wort Halleluja erst im 120. Psalm ausgesprochen[1]). Da das fragliche Wort zum erstenmale am Schlusse des 104. Psalms vorkommt, stimmen die meisten Komentatoren überein, dass 120 in 104 zu emendiren sei[2]). Buber meint in seiner neuen Ausgabe des Schocher Tob, der Drucker habe קך fälschlich für קך gelesen, was aber gar nicht wahrscheinlich ist, da bei Angabe der Zahl durch Buchstaben kein Finalkaf verwendet werden kann, weil dasselbe bekanntlich nicht 20, sondern 500 bedeutet.

Die Entstehung der falschen Angabe 120 ist aber viel einfacher zu erklären. Nach palästinensischer Tradition ist unser 104. Psalm der 102[3]), denn 1 und 2, 42 und 43, 70 und 71 bildeten je einen Psalm, hingegen begann 78, 38

---

[1]) ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן אמר מאה ועשרים מזמורים אמר דוד ולא חתם בהם הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ וגומר (ψ 104, 35); b. Berachoth 9b gibt den 103. Psalm an; Schocher Tob z. St. (Buber 448) den 104. Auch in Bezug auf den Autor des Ausspruches variiren die Quellen.

[2]) Luria, Straschun, Buber; Einhorn z. St. emendirt nach Berachoth l. c. 103.

[3]) Vgl. die Zusammenstellung bei *Fürst* p. 71 ff., der unsere Stelle in מאה ושנים corrigirt (72 n. 4), und Joel *Müller*, Masechet Soferim p. 222.

ein neues Kapitel. Im Midrasch hiess es also 102 = ק"ב = מאה ועשרים = ק"כ. Es liegt also die häufige Verwechslung von ב und כ vor, vor welcher bekanntlich schon die Tradition warnt.

5. Zu den aussergewöhnlichen Punkten.

Die Stellen, an denen sich oberhalb der Buchstaben Punkte befinden, sind in meinen „Masoretischen Untersuchungen" des Ausführlichen behandelt worden. Es möge hier nun Manches nachgeholt werden, namentlich in Bezug des Terminus נקוד, sowie der Frage nach dem Alter dieser Punkte, welche in der genannten Schrift nicht besprochen worden sind. Hieran schliessen sich dann noch einige Nachträge an.

Das Setzen von Punkten über einen oder mehrere Buchstaben wird mit dem Kal des Verb. נקד ausgedrückt z. B. Aboth d. Rabbi Nathan (ed. Schechter) 1. Version c. 34 (p. 101); 2. Version c. 37 (p. 98) = Numeri rabba c. 3 Nr. 13 (ed. Wilna): כבר נָקַדְתִּי עליהן *„ich habe die betreffenden Buchstaben mit Punkten versehen;"* das in der zweiten Version des Aboth di R. Nathan gebrauchte הִנְקִיד ist späteren Ursprungs, da dasselbe sonst nirgends angetroffen wird. Es ist eigentlich ein Euphemismus, um nicht zu sagen: Gott habe punktirt. Eine Analogie bietet הִכְתִּיב, welches dort, wo von Gott die Rede ist, oft statt כָּתַב gesetzt wird: Gott liess schreiben. In einer anderen Coniugation (בנין) wird נקד zur Bezeichnung der Ueberpunktirung nirgends gebraucht. Es ist demnach selbstverständlich, dass der mit Ausnahme der soeben angeführten Stelle ausschliesslich gebrauchte Terminus: נקוד עליו, aus welchem נקוד abgekürzt ist, nur als part. pass. Kal gefasst werden kann. Dies lehrt auch die Analogie von כָּתִיב, כְּתוּב; אָמוּר (= נֶאֱמַר, שנאמר); קָרֵי, welche alle participia passiva sind. Man muss demnach נָקִיד עָלָיו punktiren und „es ist überpunktirt" übersetzen.

Dies Alles ist so selbstverständlich, dass man darüber kein Wort verlieren dürfte, wenn nicht eine Autorität wie S. Baer in seiner Ausgabe der Genesis (p. 95) viermal נְקוּד עַל vocalisirt hätte. Aber schon an derselben Stelle heisst es Einmal נָקוּד בָּלוֹ מִלְמַעְלָה, weil da נְקוּד Unsinn wäre; ebenso

richtig im Jesaia (p. 95) und im Ezechiel (p. 132) je Einmal. Dass man nicht נְקוּד lesen darf, ersieht man aus vielen Stellen, wo kurz נקוד ohne עליו gebraucht ist, z. B. Massecheth Soferim 6, 3 ואו שבקומה נקוד „Waw von בקומה (Genesis 19, 33) ist punktirt", aber nicht: Waw von בקומה ist *Punktirung*, ebenso את נקוד „Genes. 37, 12 ist את punktirt", aber nicht „*Punktirung*". Baer scheint נְקוּד für „Punkt" zu halten. Das ist aber falsch. *Punkt* heisst immer נְקוּדָה, נקודות sowohl in der Tradition, als auch noch bei Ben Ascher[1]); נְקוּד ist nomen actionis[2]) und bedeutet gewöhnlich „die Punktirung" d. h. Vocalisirung, woraus dann die Bedeutung „die Lehre von den Vocalen" etc., welche aller Wahrscheinlichkeit nach erst unter arabischem Einfluss entstanden ist[3]).

---

[1]) An allen Stellen der Tradition, wo von den überpunktirten Worten berichtet wird und oft. Zu B. Sifre I 69 (Friedmann 18a); Aboth des R. Nathan (Schechter) 1. Version c. 24 (p. 100), 2. Vers. c. 37 (p. 97) u. sonst. — Vgl. D. H. S. 12 Z. 3; S. 14 Z. 1, 5, 8; S. 15 Z. 12—15; ferner die Paragraphen 39—44, 58 und oft. — Wie bekannt, kommt auch Hohelied 1, 11 נקדות vor. Für נְקוּד = Punkt kann ich nur ein einziges Beispiel anführen aus Tosifta Schabbath 11, 13 (126,): הכותב שני ניקודין ובא אחר וגמרן ועשאן שתי אותיות האחרון חייב. „*Hat jemand zwei Punkte geschrieben und ein Anderer beendet sie und macht aus ihnen zwei Buchstaben* (am Sabbath) *hat der Letztere die Schuld*".

[2]) D. H. p. 12 S. 18 על דרך נקוד האות השני.

[3]) Wie bekannt, heisst das dritte Werk Chajjug's arabisch Tankit, hebräisch Nikkud; über anderweitig vorkommendes ניקוד vgl. noch J. Qu. Review 243 n. 3; 242 n. 4. Es sei bei dieser Gelegenheit auf noch eine falsche Vocalisation bei Baer in Dikd. Hat. aufmerksam gemacht. S. 61 Z. 2 והמצדירות ist nach Note g) וְהַמַּצְדִּירוּת „*eine hebräische Form der arabischen Benennung des Infinitivs*: אַל מַצְדַּר. *Auch Parchon hat diese Benennung aufgenommen. Siehe dessen Lexikon R.* אלה *und* כבד *und Respons. des Menachem ben Saruk Vorr. p. XII*". Nun werden aber die Namen der Redetheile an derselben Stelle des D. H. im Plural angegeben: השמות, והאותות, והמלות etc. mit Ausnahme von zwei Namen הקהל (Numeralia) und עין הבדלה (determinatio), wo der Plural vielleicht irreführend gewesen wäre; es ist daher unwahrscheinlich, dass der Infinitiv mit dem Singular bezeichnet sein sollte. Ferner wird der Infinitiv stets, so auch an den angeführten Stellen, sowie bei dem in den Nachträgen S. 86 citirten Jehuda Hadassi und sonst, dem arabischen ganz entsprechend מַצְדַּר und nie מַצְדִּירוּת genannt. Es muss daher richtig מַצְדִּירוּת (= die Infinitive) vocalisirt werden. Statt „*Respons. des Menachem ben Saruk*" lies »Respons. der Schüler des Men. b. Sar.«

Ueber die Bedeutung der aussergewöhnlichen Punkte im Allgemeinen kann kein Zweifel obwalten. Dieselben sind die ältesten Zeugen der Textkritik. Ihr hohes Alter ergibt sich aus der Thatsache, dass sie in die Synagogenrollen Eingang gefunden haben, was mindestens vor dem Zeitalter des R. Akiba geschehen sein muss, denn bei der Wichtigkeit, welche von ihm, ja zum Theil schon vor ihm, jedem „Häckchen“ in der Tora beigelegt worden ist, hätte man sich eine bewusste Zuthat zum heiligen Texte, wenn auch nur in der Gestalt von Punkten, nicht mehr erlaubt. Zweitens spricht für die vorakiba'sche Zeit jene Thatsache, dass im Sifre I 69 eine anonyme Baraitha diese Punkte deutet, deren Ursprung spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf zu datiren ist. Denn erstens findet sich in ihr keine Controverse, was um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in der Blüthezeit der Schüler Akiba's, ganz unbegreiflich wäre; zweitens polemisirt Simon ben Jochai gegen eine Bemerkung, dieselbe muss also schon vor ihm existirt haben. Der späteste terminus ad quem wäre demnach die Wende des ersten Jahrhunderts.

Eine andere Erwägung führt aber in ein noch viel höheres Alter zurück. Es findet sich nämlich nirgends eine Angabe darüber, dass der Aufnahme dieser Punkte von irgend welcher Seite Widerstand geleistet worden wäre. Ja es ist in der ganzen Tradition nicht einmal die leiseste Spur eines Widerspruches zu entdecken. Wir fragen nun, ist eine solche widerspruchslose Aufnahme einer solchen Zuthat zum Toratexte — denn als eine solche müssen die puncta extraordinaria, man mag sie deuten, wie man will, betrachtet werden — in einem Zeitalter denkbar, in welchem nach allgemeiner Anschauung jeder Buchstabe desselben von Gott dem Mose offenbart worden sei? Ja sogar bei einer Textrevision unmittelbar vor oder nach der Tempelzerstörung wäre diese Erscheinung unerklärlich. Denn ist es denkbar, dass ein solch' wichtiger Akt von der Tradition, welche für mehr als 300 Divergenzen der Schammaiten und Hilleliten ein treues Gedächtniss hat, keiner Andeutung gewürdigt worden wäre? Ist es ferner denkbar, dass die zwei streitenden Schulen des Hillel und Schammai eben über diesen einzigen Punkt mit

einander übereingestimmt hätten, wenn derselbe zu ihrer Zeit in Verhandlung gezogen worden wäre?

Wir glauben aus all' diesen Gründen in den aussergewöhnlichen Punkten ein Produkt der vortannaitischen Zeit sehen zu müssen, die so tief zurück liegt, dass schon die Tannaiten der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, von denen die Traditionslitteratur ihrer Blüthe entgegengeführt worden is, keine historische Kunde mehr von ihr hatten, weshalb sich bei ihnen auch kein Bericht über diese Textesrevision findet. Es ist überhaupt ein Irrthum zu glauben, dass jede Angabe, welche die tannaitische Litteratur aufbewahrt hat, weil die Mischna endgültig um 200 redigirt ist, erst aus dem zweiten oder gar aus dem dritten Jahrhundert stamme. Der grössere Theil dieser Litteratur geht reichlich auf ein Jahrhundert früher zurück und nur die von der biblischen Kritik her beliebte Art der Herabdrückung der chronologischen Daten macht diese ganz unbegründete Methode der Datirungen begreiflich.

Unseres Erachtens sind also die Punkte oberhalb der Buchstaben älter als der Beginn unserer Zeitrechnung. Aber auch diejenigen, welche diese Vermuthung als eine zu kühne nicht anzunehmen willens sind, müssen in Anbetracht der vorgeführten direkten Daten mindestens zugeben, dass sie nicht jünger als der Anfang des zweiten Jahrhunderts sind. Man acceptire nun, welches Datum man will, der Vermuthung *A. Büchlers*[1]) über die Bestimmung der aussergewöhnlichen Punkte kann man vermöge des Alters dieser Punkte in keinem Falle zustimmen.

Er meint nämlich, die aussergewöhnlichen Punkte sollten die betreffenden Wörter vor der naheliegenden Gefahr des Ausfallens schützen. Aus diesem Grunde wäre ההיכל Ezechiel 41, 20; המה Jes. 44, 9; ואהרן Numeri 3, 39; רחוקה ib. 9, 10 und אליו Genesis 18, 9 mit Punkten versehen worden. Ist es denkbar, dass man im Alterthum, als die Masora erst

[1]) Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebräischen Accente. I. Theil. *Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile in der Accentuation des hebräischen Bibeltextes und ihre Bedeutung.* (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Band CXXIV.) 1891 p. 89, 97, 116, 141.

im Entstehen begriffen war, ohne thatsächlichen Hintergrund bloss Vorsichtshalber dem Texte Zeichen hinzugefügt hätte, und zwar aus dem Grunde, damit die unsinnige LA., wie in Ezechiel, erhalten bleibe? Aber wenn dies auch zugestanden wird, bleibt es unbegreiflich, warum den alten Masoreten nur fünf, den späteren hingegen schon Hunderte solcher Stellen, wie der Verf. wahrscheinlich zu machen versucht, sich aufgedrängt haben? Uebrigens kann diese Auffassung von den Punkten schon deshalb nicht richtig sein, weil mit ihr bei zwei Dritteln der überpunktirten Stellen nicht auszukommen ist. Auch widerspricht dieselbe der ganzen Tradition, welche in den Punkten mindestens den Ausdruck eines Zweifels an der Richtigkeit des Textes erblickt, wie „Masoretische Untersuchungen", welche Büchler bei der Abfassung seiner Arbeit noch nicht kennen konnte, nachgewiesen ist[1]). Ferner verdient beachtet zu werden, dass die Auspunktirung als laute Warnung für die Echtheit von Buchstaben oder Wörtern in der Geschichte der Schrift ohne Beispiel dasteht. Hingegen war die Auspunktirung Behufs Tilgung der betreffenden Buchstaben und Wörter allgemein üblich, weshalb die Tradition im Allgemeinen diesem Zeichen thatsächlich textkritische Bedeutung beilegt. An dieser Bedeutung der Punkte haben auch viele mittelalterliche Kommentatoren festgehalten[2]).

---

[1]) S. 6 ff. — Unverständlich ist mir, wie Büchler aus der Stelle Numeri rabba zu 3, 39: למה נקוד על אהרן אלא כך אמר עזרא אם יבוא אליהו ויאמר למה כתבת אותן אומר לו כבר נקדתי עליהן ואם יאמר לי יפה כתבת כבר אמחוק נקודותיהן מעליהן schliessen will, dass die Punkte das Ausfallen des אהרן schützen wollten, da in derselben ganz im Gegentheil ein Zweifel an der Echtheit des erwähnten Wortes ausgedrückt ist. Es wäre wahrlich ein schwacher Schutz für die Existenz eines Wortes, dass eine eventuelle Tilgung desselben in Aussicht gestellt wird. Nach Büchler soll nämlich durch die Punkte (p. 117 über רחוקה) „*der Hinweglassung des Wortes mit aller Kraft entgegengetreten*" werden. — Nach dieser Theorie, welche im Grunde mit der auch von B. Koenigsberger in seiner Schrift »Aus Massora und Talmudkritik« (Berlin 1892) nach dem Vorbilde älterer jüdischer Kommentatoren vorgetragenen übereinstimmt, müsste vorausgesetzt werden, die Tannaiten der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hätten von der wahren Bedeutung der Punkte schon keine Ahnung gehabt. (Vgl. meine Recension der Koenigsberger'schen Schrift in Jewish Quarterly Review VI 560).

[2]) Vgl. Masor. Unters. p. 7 ff.; Ungarisch-jüdische Revue (»Magyar

Nun einige Nachträge. W. Heidenheim[1]) sagt, dass in manchen Büchern ובניך (Genesis 16, 5), so auch in der Bibelhandschrift vom Jahre 1294 — welche sich jetzt, wenn ich nicht irre, in S. Baers Besitz befindet — ganz auspunktirt sei. Ebenso haben die übrigen Worte auf jedem Buchstaben einen Punkt. Unsere Vermuthung, Genesis 19, 33 ובקומה und Numeri 29, 15 ועשרון seien ganz auspunktirt gewesen, wird hierdurch bestätigt[2]). Dass ובקומה auf jedem Buchstaben einen Punkt habe, wird noch durch Raschi[3]) und Levi ben Gerson, sowie durch das genannte

---

Zsidó Szemle«) VIII 358, wo Dr. Joseph Perles einige hierher gehörige Stellen ex Isidoro lib. I. Orig. c. 20 und aus Wattenbachs, Anleitung zur lateinischen Paläographie c. 39 mittheilt, ferner auf seine „Etymologischen Studien" p. 41—42 verweist. — W. Heidenheim sagt in seiner Pentateuchausgabe ספר תורת האלהים, (Offenbach 1797), die leider nur bis Genesis 43, 16 gediehen ist, zu 19, 33 in seinen מפורש betitelten Bemerkungen: *„So sehen wir in alten Manuscripten, dass die Zusätze nicht gestrichen, sondern mit Punkten versehen werden, um anzuzeigen, dass man es mit einem Zusatz zu thun habe, der der Verbesserung bedarf"*. Heidenheim citirt auch Albo, Ikkarim III 22 Abschn., ferner Levi b. Gerson zu Genesis 18, 9 und 19, 33, welche die Punkte als Tilgungszeichen betrachten und knüpft daran die Frage, warum die genannten Gelehrten diese Ansicht als ihre eigene ausgeben, da sie schon Aboth di R. Nathan c. 32 [ed. Schechter 1. Vers. c. 34 p. 100 = Numeri rabba c. 3 Nr. 13 zu Num. 3, 39; vgl. Masor. Unters. p. 7] enthalten ist. Es gibt auch noch andere mittelalterliche Gelehrte, so auch Tosafoth Nasir 23a Schlagwort למה, welche derselben Ansicht huldigen. S. G. Stern in der bald eingegangenen hebräischen Zeitschrift „Beth Hamidrasch" (1863) 58—62 stellt mehrere Citate aus hier nicht erwähnten mittelalterlichen Autoren zusammen, welche die Punkte als Tilgungszeichen betrachten und bestätigt aus eigener Erfahrung die derartige Verwendung derselben in hebräischen Manuscripten. Heidenheims mitgetheilte Bemerkungen hat er aber nicht gekannt. Einige Notizen über die punktirten Stellen hat auch H. Pollak das. p. 59. J. H. Hüpeden, Neue wahrscheinliche Muthmassung von der wahren Ursache und Bedeutung der ausserordentlichen Punkte (Hannover 1751), ist also nicht der erste Vertreter dieser Anschauung von den punctis extraordinariis (siehe besonders § 20—22). Er hat aber unstreitig das Verdienst dieser Anschauung durch sein interessantes Büchlein zur allgemeinen Anerkennung verholfen zu haben.

[1]) A. a. O. zu Genesis 16, 5.

[2]) Vgl. Mas. Unters. 10—17.

[3]) A. Berliner nimmt in seiner Raschi-Ausgabe (1866) mit Un-

Manuscript bezeugt. Auch Norzi war eine andere Punktirung des Wortes bekannt, wie aus seiner stillen Polemik: „*Der Punkt nur über dem Waw und nicht über anderen Buchstaben*“ mit Evidenz hervorgeht. Wie es übrigens mit der Ueberlieferung der punktirten Buchstaben bestellt ist, ersieht man aus der auffallenden Thatsache, dass Meir Hallevi, der grosse spanische Masoret, auf dessen Werk מסרת סיג לתורה sich die Späteren stützen, die Punkte gar nicht erwähnt. Charakteristisch ist Heidenheims Bemerkung: „Es gibt viele Differenzen zwischen den verschiedenen Quellen, was in der einen steht, steht nicht in der andern“[1]). Welche Verwilderung in dieser Beziehung Platz gegriffen hat, beweist auch der Superkommentar Sifthe Chachamim zu Raschi, nach welchem Genesis 33, 4 das ש von וישקהו keinen Punkt hätte. Unter solchen Umständen ist die Recurrirung auf die ältesten Quellen und die Berichtigung der gar nicht unbestrittenen auf uns gekommenen masoretischen Tradition aus denselben kein kritisches Wagniss. Die masoretischen Angaben über diesen Punkt sind das Produkt eines langen historischen Processes und stellen nur das Endergebniss desselben, aber nicht die historische Wahrheit, dar.

Zu den Punkten des וישקהו[2]) (Genesis 33, 4) gibt es im Pirke d. R. Elieser c. 37 eine Deutung וישקהו אל תקרי וישכהו אלא: Esau hat den Jakob nicht geküsst, sondern gebissen. Diese Behauptung, welche auf Simon b. Jochais Bemerkung Sifre I 69 zurückgeht, hat auch Rabba z. St. und Schir rabba zu 7, 5 (72b), Tanchuma (Stettin) p. 108, aber ohne die Formel אלא . . . אל תקרי. Wie kommt nun Pirke d. R. Elieser zu ihr? Nach der Auffassung, dass die Punkte eine Tilgung zumindest beantragen, liegt die Erklärung auf der Hand. Dem Agadisten schwebte im Geiste die Idee der Streichung des Wortes vor = אל תקרי. Dieses schmolz nun mit der Vorstellung des Beissens, welches vermittelst der Deutung von Hohelied 7, 5 entstanden ist, in

recht die nach dem Talmud corrigirte LA. ובקומה של ואו als die richtigere an.

[1]) In der citirten Genesisausgabe שם שכל zu 16, 5.

[2]) Vgl. Mas. Unters. p. 22.

Eins zusammen, woraus sich dann אל תקרי וישקהו אלא וישכהו von selbst ergeben hat.

Masoretische Untersuchungen p. 7 habe ich in der Anmerkung irrthümlicher Weise angegeben, dass das Stück über die zehn punktirten Stellen in der editio princeps des Midrasch Mischle (zu 26, 24) nicht enthalten ist. Wie mir Herr A. Epstein aus Wien bald nach Erscheinen meiner Schrift brieflich mitzutheilen die Freundlichkeit hatte, findet sich die fragliche Stelle in der Konstantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1512. Wie ich nachträglich bemerke, citirt auch der Aruch s. v. נקד diese Stelle aus הגדת משלי (und Aboth d. R. Nathan), sie bildet also keinen späteren Zusatz.

6. Zu den Deutungen masoretischer Notizen in Talmud und Midrasch.

In „*Masoretische Untersuchungen*“ (55 ff.) ist die Regel aufgestellt und belegt worden, dass die Autoren der Tradition bei der Deutung von masoretischen Notizen nicht den biblischen Text allein, sondern den Text sammt der zu ihm gehörigen masoretischen Bemerkung zur Grundlage ihrer Auslegung nehmen. Es sei gestattet die Richtigkeit dieser Regel, welche in viele Talmud- und Midraschstellen Licht bringt, durch einige neuere Beispiele zu erhärten.

Wir beginnen mit der midraschischen Deutnng einer masoretischen Notiz, welche *Hieronymus* erhalten hat. Zu Galat. I macht er die Bemerkung, עוֹלָם mit Waw bedeute die Ewigkeit (aeternitas), עֹלָם ohne Waw die Zeit des Jobeljahres[1]). Diese „Grille seiner Lehrer“, wie Gesenius sagt, erklärt sich aus der masoretischen Bemerkung עולם כלא „ein volles עולם“, also Ewigkeit und עלם חסר „ein mangelhaftes עֹלָם“, also bloss eine Jobeljahr-Periode. Dieses eine Beispiel zeigt, wie tief im Talmud der Schlüssel zum Verständniss des Hieronymus steckt.

In einer Baraitha (j. Sukka 1, 1 (52a) und b. Sukka 6b) findet sich eine Controverse über die Frage, ob die Laubhütte 3 oder 4 Wände haben müsse. Die Amoräer geben nun den Grund für die beiden Ansichten an. Der Eine folgert aus

---

1) Mir aus *Gesenius*, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift (p. 93) bekannt.

dem dreimaligen בַּסֻּכֹּת (Levit. 23, 42. 43) auf drei Wände, der Andere aus demselben Umstande auf vier, weil das letzte בַּסֻּכּוֹת plene geschrieben sei: סכות סכות סכות הרי שלש und סכת סכת סכות מלא הרי ארבע. Gedeutet wird also סכות שלש und סכות ארבע d. h. *die Laubhütte mit drei oder mit vier* (Wänden). Die Grundlage der Deutung bilden nicht die *überflüssigen* סכות, wie Raschi zur Mischna Sukka 1, 2 bemerkt, sondern der durch die Constatirung des drei- oder viermaligen בסכת entstehende vermehrte Text: בסכת שלש, בסכת ארבע. Man versteht nach dieser Auffassung auch, wie aus סכה auf Wände geschlossen werden kann, da es doch diese Bedeutung nicht habe, wie schon Raschi bemerkt, denn nicht סכה, sondern שלש oder ארבע bezieht sich auf die Wände.

Die unregelmässige Form משתחויתם (Ezech. 8, 16) deutet Chijja bar Abba (300) j. Sukka 1, 5 (55 c 25) in folgender Weise: א״ר חייה בר בא והמה משתחוים אין כתיב כאן אלא והמה משתחויתם שהיו משתחוים לחמה ומשתחוים להיכל. Wie soll aber aus משתחויתם statt משתחוים herausgebracht werden, dass die 25 Mann auch vor dem היכל in die Knie sanken? Die Kommentatoren bieten nichts Befriedigendes. Die Heranziehung von b. Sukka 53b, des Targum Jonathan, welches והא אינון מתחבלין וסגדין bietet, also והמה משחיתים ומשתחוים übersetzt (vgl. Kimchi z. St.), nützt nichts. Der Amora müsste demnach seine Deutung rein aus der Luft gegriffen haben. Ich glaube nun, dass Chijja bar Abba, da das fragliche Wort einen überflüssigen Buchstaben hat, eine Notiz wie etwa [תיו] משתחוים רבוי vorgeschwebt hat, welche er dann so ausdeutet, dass ומשתחוים auch auf היכל bezogen werden muss. — Es bleibt jedoch immerhin schwierig, wie die Sünde der Anbetung der Sonne durch die Anbetung des Allerheiligsten gesteigert werden könne? Auch in dem daselbst nachfolgenden Spruche des Abba bar Kahana werden diese zwei Sünden auf Jeremia (2, 13) bezogen. In Anbetracht dieser Schwierigkeit wird man die Correktur ומשחיתים ומשתחוים להיכל statt ומשתחוים להיכל, für welches auch das Targum spricht, annehmen müssen. Kimchi z. St. citirt thatsächlich diesen Satz mit der angegebenen Correktur. Chijja b. Abba hätte demnach in dem überflüssigen ת von משתחויתם eine

Hindeutung auf noch ein Wort: משחיתים, welches beiläufig aus denselben Buchstaben besteht, erblickt.

Am Laubhüttenfeste muss ein Wasseropfer dargebracht werden. Dies wird aus Numeri 29, 18 וְנִסְכֵּיהֶם, 31 וְנִסְכָּיהָ, 33 וְנִסְכָּהּ, welche im Vergleich zum gewöhnlichen וְנִסְכָּהּ und כְּמִשְׁפָּטָם die Buchstaben מ״ים als Plus ergeben, bewiesen. Die Stelle lautet j. Rosch Haschana 1, 3 (57^{b}_{38}): דר׳ עקיבא אמר ניסוך המים דבר תורה בשני ונסכיהם בששי ונסכיה בשביעי כמשפטם מ׳ם יו״ד מ״ם מים (vgl. b. Taanith 2^{b} dasselbe im Namen des Jehuda ben Bethera). Zweifelsohne schwebt bei der Deutung etwa ונסכיה ונסכיהם כמשפטם במים d. h. diese Wortformen haben als Plus die Buchstaben מים, welche Notiz dann erklärt wird: die Trankopfer sind nach dem Gesetze mit Wasser darzubringen.

Die Worte (Deut. 11, 12): Beständig sind die Augen Gottes auf das Land gerichtet מרשית השנה ועד אחרית השנה, deutet Kahana j. Rosch H. 1, 3 Ende (57^{b}_{53}) darauf, dass Gott am Anfange des Jahres den Regen vorenthält, aber dennoch einen guten Jahresschluss gibt: כהנא אמר מרשית כתיב, ועד אחרית השנה, מדוה לה בראשה ויהב לה אחרית טבה בסיפא Zur Grundlage der Deutung dient nach meiner Ansicht: מרשית השנה חסר ועד אחרית שנה מלא. „Der Jahresanfang ist Regenmangel, der Schluss des Jahres dennoch voll (gesegnet)“. Im Babli R. H. 16^{b} wird die Schriftstelle nur dem Inhalte, aber nicht der Form nach in demselben Sinne gedeutet: ואי״ר יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנאמר מראשית השנה מרשית כתיב ועד אחרית סופה שיש לה אחרית. Die Abweichung der beiden Talmude in der Tradirung der Autornamen ist also gerechtfertigt, denn es sind zwei verschiedene Erklärungen derselben Bibelstelle.

R. Acha sagt j. Taanith 2, 1 (65^{a}) und viele Parallelst., der zweite Tempel habe fünf Dinge weniger besessen als der erste, denn Chaggai 1, 8 ist ואכבדה defective geschrieben: וְאֶכָּבֵד. Die Stelle lautet: ה׳ דברים היה המקדש האחרון חסר מן הראשון ואלו הן אש וארון ואורים ותומים ושמן המשחה ורוח הקדש על שם וארצה בו ואכבדה ואכבד כתיב חסר ה׳ אלו חמשה דברים שהיה המקדש האחרון חסר מן הראשון. Gedeutet wird die Notiz ואכבדה חסר ה׳, Gott habe gesagt, ich werde durch den zweiten Tempel verherrlicht werden mit Ausnahme von fünf Dingen.

Aus dem Jeruschalmi seien nun noch kurz einige Stellen angeführt, zu denen man die Parallelstellen einsehen möge. Kethuboth 3, 9 ($27d_{10}$ von u.) wird נַעֲרָ (Deut. c. 22) auf minderjährige Jungfrauen ausgedehnt, weil es ohne He geschrieben ist. Die Deutung beruht auf נערה חסר = minderjährige נערה. Abahu schliesst aus einem vollständigen נערה (Vers 19), dass im ganzen Abschnitt von volljährigen Jungfrauen die Rede ist. — Nasir 1, 3 ($51c$ 14) wird aus dem defectiven יָמִם (Numeri 6, 5) geschlossen, dass der Nasir schon am 30. Tage sein Haupthaar scheeren lassen darf (ימים = volle 30; ימם = 29). — Kidduschin 4, 1 ($65c_{38}$) wird behauptet, David habe den Mephiboscheth, weil er „ein Grosser der Tora" war, aus der Hand der Gibeoniten gerettet. Bewiesen aus II Sam. 21, 9, wo שִׁבְעָתָם mit fehlendem Jod geschrieben ist: ויפלו שבעתם יחד חסר (יו"ד). Es fielen also nicht volle 7 sondern um Einen weniger. Bemerkenswerth ist, dass in unseren Ausgaben ganz im Gegentheil שבעתים mit Jod steht, wozu die Masora bemerkt יתיר י' (vgl. Norzi z. St.). — Sanh. 2, 3 Ende ($20b$) wird das Einmal defectiv geschriebene Abigail in I Sam. 25, 32 dahin gedeutet, dass Abigail ein Defect gezeigt hat, indem sie zu David sagte: „erinnere dich deiner Magd" (וכיון שפקרה עצמה פגמה הכתוב).

Genesis rabba c. 37 ($322b$) wird der Unterschied zwischen der plene Schreibung des Wortes תאומים Genesis 38, 27 und der defective Schreibung Genesis 25, 24 dahin gedeutet, dass die Zwillinge Tamars beide Fromme waren (תאומים מלא שניהם צדיקים), während bei den Söhnen Rebekka's der Eine ein Frommer, der Andere ein Frevler war (תומים חסר אחד צדיק ואחד רשע). Grundlage der Deutung ist also תאומים מלא und תומים חסר. — Interessant ist die Deutung, warum das Spatium[1]) bei משה מישה (Exodus 3, 4) fehle,

---

[1]) Norzi z. St. citirt הפסק, was richtiger zu sein scheint, als das פסק der Wilnaer Ausgabe. Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Vorgänger des Pasek der leere Raum zwischen zwei Wörtern ist. Da man dem Texte nichts hinzufügen durfte, blieb nur der grössere Zwischenraum als einziges Mittel zur Verhütung des leichten Ausfallens des Einen von zwei gleichen Wörtern. Vgl. Büchler, Entstehung und Entwickelung der hebr. Accente p. 89 ff.; seine Vermuthung über diesen Punkt scheint mir zu gekünstelt.

während es bei אברהם אברהם (Genesis 22, 11), bei יעקב יעקב (Gen. 46, 2) und bei שמואל שמואל (I Samuel 3, 10) zur Anwendung kommt. Es wird Exodus rabba c. 2 (20b) als zweite Motivirung des fehlenden הפסק gesagt: עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם אבל במשה לא הפסיק כל ימיו „*bei allen Propheten hat Gott aufgehört mit ihnen zu reden, aber mit Moses hat er nie zu reden aufgehört*“. Die Grundlage der Deutung bildet also nicht die Thatsache des fehlenden leeren Raumes, sondern der mit der diese Thatsache constatirenden masoretischen Notiz vermehrte Text משה אין בו הפסק „*bei Moses fehlt das Spatium (Fasek)*“, mit welchen Worten die Frage daselbst faktisch ausgedrückt wird. — Zu Exodus 3, 10 heisst es im Rabba: ועתה לכה ואשלחך אל פרעה א״ר אלעזר לכה וודאית (ה״א שבסוף התיבה) לומר אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם. Nach unserer Regel ist die Stelle ganz klar. Es wird nicht die Thatsache des überflüssigen He, sondern לכה וודאית ausgelegt, welches entweder als „*Gehe sicher*“ oder als „*Du sicher*“ gefasst wird. Die erweiterte Schriftstelle will demnach nach der midraschichen Auffassung besagen: Nur Du kannst Israel ganz sicher erlösen, aber kein Anderer. Dem Eleasar schmilzt das Wort וודאית mit dem Inhalte des Verses in Eins zusammen. Die Kommentatoren, welche man nachlesen wolle, machen grosse Anstrengungen, sie befinden sich aber auf falscher Fährte und können daher den Zusammenhang zwischen dem He und der daran geknüpften Folgerung nicht aufhellen. Nach unserer Erläuterung der Stelle kann die richtige LA. nur ה״א וודאית sein, aber nicht ה״א בסוף תיבותא, welches Lev. r. c. 1 (5a) ohne וודאית sich findet. — Aehnlich zu der behandelten Stelle, aber in Bezug auf die Grundlage der Deutung mehr in die Augen springend, ist die Bemerkung des Rabba zu Exodus 3, 15 (c. 3 [23a]): זה שמי לעלם חסר וא״ו שלא יהגה אדם את השם באותיותיו d. h. mein Name muss immer nur mangelhaft oder vielleicht mit Hinweglassung des Buchstaben ו ausgesprochen werden, was dann durch שלא יהגה וכו klar ausgedrückt wird. Raschi zu Pesachim 50a, wo bloss חסר ohne das einigermassen störende Waw steht, urgirt לעלם, welches העלמה Verheimlichung bedeutet. Wir glauben trotz der Zustimmung sämmtlicher Kommentatoren zu Raschis Erklärung bei unserer Auffassung bleiben zu sollen.

Leviticus r. c. 26 g. Ende (76a): והכהן הגדול מאחיו למה נקרא שמו [ה]כהן [ה]גדול שהוא גדול בה׳ דברים (Lev. 21 10) בחכמה בכח בנוי בעושר ובשים. Es ist evident, dass zur Grundlage der Deutung כהן גדול מאחיו בה׳ (=הכהן הגדול מאחיו) dient, welches dann erklärt wird: Der Hohepriester ist in fünf Dingen grösser als seine Brüder. Eine Vergleichung mit der parallelen Baraitha b. Joma 18a, wo von ה noch keine Spur ist, was schon die Aufzählung von nur vier Dingen zeigt, und die Deutung auf das ט von מאחיו aufgebaut wird, zeigt in charakteristischer Weise den Fortschritt, welchen die behandelte Deutungsart im Laufe der Zeit gemacht hat. In älterer Zeit hielt man sich noch vorzüglich an den Inhalt des Textes, in späterer Zeit hingegen an den durch die masoretische Bemerkung gleichsam modificirten Text.

Numeri r. c. 11 (86b) wird an das אמור plene von Numeri 6, 23 die Bemerkung geknüpft, die Priester müssen das Volk mit Andacht des Herzens segnen: אמור להם מלא... אלא תהיו מברכין בכוונת הלב כדי שתשלם הברכה בהן. Ib. c. 12 (97b) sagt Chanina, der ältere (הגדול), dass Moses die Stiftshütte jeden Tag dreimal niederriss und aufbaute, denn es heisst ויקם הוקם (Exod. 40, 17. 18) und להקים (Numeri 7, 1). Es wird also הוקם ויקם להקים ג׳ פעמים gedeutet. — Das Waw plene im ersten עתודים (Numeri 7, 17) und das Waw von וקרבנו (ib. 13) wird Numeri r. c. 13 (105b) schon von Pinchas ben Jair und mehreren Amoräern auf verschiedenartige sechs Dinge gedeutet: Sechs Dinge sind an diesem Tage geschaffen worden; sechs Söhne stammen von Nachschon, die im Besitze eines sechsfachen Segens sind; sechs Dinge sind von Adam weggenommen worden, welche der aus dem Hause des Nachschon stammende Messias [Sohn Davids] wiederbringen wird. — Numeri r. c. 13 (109b): Genesis 35, 22 ist in der Mitte des Verses ein leerer Raum und zugleich eine offene Parascha. Das will andeuten, Reuben sei wegen des Vorkommnisses mit Bilha entfernt worden, dennoch ist Gottes Hand geöffnet, um die Reuigen aufzunehmen. Die Grundlage der Deutung ist natürlich nur im hebräischen Original ganz deutlich וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל והפסוק הענין שהניח

שם פרשה לובר שנתרחק ולכך אותה פרשה פתוחה אעפ"י שנתרחק ידיו של הקב"ה פתוחות לקבל שבים. Das Wort שנתרחק ist eine Umschreibung von הפסיק הענין, welches einen leeren Raum, also Entfernung bedeutet.

An die bei den Stammvätern ungewöhnliche Wortform אלה משפחות ראובן (Numeri 26, 7) statt אלה משפחת הראובני u. s. w. wird Schir rabba zu 4, 12 (56a) die Bemerkung geknüpft, dass Gott für die Reinheit der Nachkommenschaft der Stammväter Zeugniss ablegt. Die Constatirung der ungewöhnlichen Wortform lautet nämlich אלה משפחת ראובן בי"ה d. h. statt אלה משפחת ראובן stehe eine Form, welche mit Jod und He vermehrt ist (= הראובני). Nachdem diese Grundlage für die Deutung gewonnen ist, wird die eben erwähnte Bemerkung an dieselbe geknüpft. Eine Vergleichung mit den daselbst gegebenen älteren Erklärungen, welche sinngemässer sind und nicht die masoretische Notiz, sondern die ungewöhnliche Wortform berücksichtigen, ist für die Erkenntniss der Entwickelung dieser Art von Deutungen sehr instructiv.

Ruth 3, 14 heisst es: „Sie lag zu seinen Füssen bis zum Morgen und stand auf bevor ein Mensch den andern erkennt". Hiezu bemerkt der Rabba z. St. (22a): sie verweilte bei ihm sechs Stunden, denn בטרום sei mit Waw geschrieben. Gedeutet ist also ותשכב מרגלותו וגו' ו. Das constatirte überflüssige Waw wird in die Schriftstelle hineingetragen und im Zusammenhange mit ihr gedeutet. — Echa r. zu 1, 6 (29b) sagt Acha: Ebenso wie Israel durch einen vollständigen Verfolger vertrieben wurde (רודף מלא), wird es auch (nach Jes. 59, 20) durch einen vollständigen Erlöser (גואל מלא) erlöst werden. — Ib. zu 1, 16 (47a = 53a) wird die Thatsache, dass in der alphabetarischen Reihenfolge des 2. Kapitels das Pe dem Ain vorangeht, auf das sündhafte Vorgehen Israels gedeutet, Dinge mit ihrem Munde gesagt zu haben, welche sie mit ihren Augen nicht gesehen haben. Eine Deutung, welche rein auf der masoretischen Notiz הקדים פ"ה לע"ן basirt.

Mehrere in die Kategorie der behandelten agadischen Auslegungen gehörende Talmud- und Midraschstellen hat *H. L. Strack*, Prolegomena critica in V. T. H. p. 70—72 verzeichnet und zumeist auch wörtlich angeführt. Diese mögen

hier mit Rücksicht auf solche Leser, die sich mit der jüdischen Tradition nicht beschäftigen, aber ihren auf den biblischen Text Bezug habenden Aussagen ein erfreuliches Interesse entgegenbringen, der Reihe nach besprochen werden.

Genesis r. c. 6 Anf. (32b) bemerkt Jochanan zu Gen. 1, 14 יהי מארת die Sonne allein sei zum Leuchten erschaffen worden. Die Pesikta rabbathi c. 15 Anf. (ed. Friedmann 66a) hat den Zusatz מארת כתיב. Matthnoth Kehunna meint nun, מארת sei ein Singular, was Jochanan *nicht* gemeint haben kann. Die Deutung beruht auf der masor. Notiz מארת חסר d. h. von den Lichtkörpern fehlt es. Da nur von zweien die Rede sein kann, bleibt natürlich nur eins zurück. So ist die Stelle nach der Version der Pesikta aufzufassen. Diese ist aber, wie auch aus j. Rosch Haschana 2 Ende (58b) hervorgeht, eine secundäre, da die midraschiche Bemerkung auf Grund der daselbst citirten Schriftstellen ohne מארת חסר ganz klar ist. — Die an das Waw plene תולדות (Genes. 2, 4) sich anschliessende Deutung in Genesis rabba c. 12 (59a b) habe ich Mas. Unters. p. 61 besprochen. Es sei noch bemerkt, dass im Midrasch an mehreren Stellen, welche Gen. r. a. a. O. verzeichnet sind, thatsächlich 6 nicht 5 Dinge aufgezählt werden. — Zu וַיֵּט אָהֳלָה (Genesis 12, 8) macht der Rabba c. 39 g. Ende (162a) die Bemerkung: אהלה כתיב מלמד שנטע אהל שרה תחלה ואח"כ נטע אהלו, Abraham habe vorerst das Zelt Saras und dann seines aufgeschlagen. Die Basis der Deutung ist das Kethib und Kere, welches so gefasst wird תחלה (= כתיב) ואח"כ אָהֳלוֹ (= קרי) d. h. erst ihr Zelt (Kethib), dann sein Zelt (Kere). Statt נטע dürfte נטה zu lesen sein.— Zu Genesis 19, 14 לֹקְחֵי wird im Rabba z. St. (c. 50) bemerkt, Lot habe vier Töchter gehabt und zwar zwei bereits verheirathete und zwei verlobte. Dies wird aus חתניו לקחי בנתיו gefolgert; חתניו sind die zwei verheiratheten, לקחי בנתיו die zwei verlobten Schwiegersöhne. Nach der Auffassung des Midrasch müsste es nämlich לְקוֹחֵי בנותיו heissen, wenn die besagten Worte eine Apposition zu חתניו bilden möchten, denn לֹקְחֵי bedeutet eine unmittelbar bevorstehende, aber nicht eine vergangene Handlung. So sind die Worte des Midrasch: לקוחי בנותיו אין כתיב כאן אלא לוקחי בנותיו zu verstehen. Es wird also ein sonst nicht unberechtigter Unterschied zwischen dem

act. und pass. Particip statuirt. Von einem Kethib ist demnach hier nicht die Rede. — Die midraschische Deutung der vollen und defectiven עפרן (Genes. r. c. 58 g. E.) liegt nach den voraufgegangenen Erörterungen so auf der Hand, dass wir sie füglich übergehen können. — תאומים (Gen. 38, 27); תומים (Gen. 25, 24); לעלם (Exod. 3, 15); סכת (Lev. 23, 41. 42 nicht 34); ראשית (Deut. 11, 12) sind schon oben behandelt. — Die Agada (Jalkut II 550), dass Jona erst in einem männlichen und dann in einem weiblichen Fisch verschlungen war, geht auf דג Jona 2, 1 und דגה 2, 2 zurück. Dem Agadisten schwebte nämlich eine masoretische Notiz vor, wie etwa תחלה דג זכר ואח"כ דגה נקבה, welche den Thatbestand des Wechsels von דג und דגה wiedergibt, wörtlich übersetzt aber die berührte Agada ergibt. — Unter diesen Beispielen der Auslegung masoretischer Notizen gibt es keine einzige, welche eine Aenderung des biblischen Textes veranlasst hätte. Ja es lässt sich nicht einmal behaupten, dass diese Deutungen zur Festhaltung einer sich einmal eingeschlichenen Schreibart beigetragen hätten, denn die Fixirung des Textes oblag den Masoreten, die sich in ihrem Geschäfte nicht von der Agada leiten liessen. Die Geschichte des Textes lehrt, dass die Agadisten mit ihren Bemerkungen nicht vorangingen, sondern stets hinterdrein kamen. Wenn Agada und Masora in einem Manne vereinigt waren, was in talmudischer Zeit häufig, jedenfalls viel häufiger als später, der Fall sein mochte, dann war immer der Masoret der Führer des Agadisten und nicht umgekehrt. Von einer bewussten Aenderung des heiligen Textes unter dem Einflusse der Agada oder deutlicher gesagt, zu agadischen Zwecken in historischer Zeit, welche in dieser Beziehung schon im ersten Jahrhundert beginnt, kann nicht die Rede sein. Ich muss deshalb Königs gegentheilige Behauptung[1]) entschieden

[1]) Einleitung 29 n. 1, ferner p. 85. — Was übrigens das daselbst behandelte תיעשה (Exod. 25, 31) betrifft, über welches Norzi z. St. eine ausführliche Note hat, sei bemerkt, dass Jelamdenu, welchen auch Aruch s. v. מרזב citirt, von der Plene-Schreibung nichts weiss. Erst Numeri rabba c. 15 (129a) hat: תיעשה מלא יו"ד כתיב, was aber bei der sehr späten Redaktion dieses Midrasch nicht in die Waagschale fallen kann, zumal auch der Text des Midrasch kein ganz zuverlässiger ist.

ablehnen. Die Alterirung des hebräischen Textes, welche in diesem langen Zeitraume unzweifelhaft stattgefunden hat, geht, von den Schiksalen, denen jede Schrift ausgesetzt ist, abgesehen, ausschliesslich auf Missverständnisse masoretischer und besonders in ältester Zeit auf durch Missverständniss für solche angesehene agadischer Bemerkungen zurück.

An diesem Orte beschäftigen uns ausschliesslich die agadischen Auslegungen masoretischer Notizen, deren grosser Theil, wenn auch nicht alle, was hier, um Missverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich bemerkt werden muss, in die Kategorie der beschriebenen Deutungsmethode fällt. Es sei jedoch schon jetzt darauf aufmerksam gemacht, dass eine Anzahl nichtmasoretischer Agadas in diesen Kreis gehört, welche mit Hilfe der aufgestellten Regel in ein neues Licht gerückt werden. Das Verfahren der Agada ist, da sie von einem und demselben Geiste beseelt wird, bei allen Materien das gleiche. Um nur Ein Beispiel zu erwähnen, verweise ich auf die von Akiba zur Blüthe gebrachte Auslegungsmethode des „Ribbuj“. Eine beträchtliche Anzahl der mit Hilfe desselben zu Tage geförderten Resultate wird nur dann ganz verständlich, wenn vorausgesetzt wird, dass zur Basis der Deutung nicht bloss der biblische Text, sondern die durch das Wort „Ribbuj“ oder dessen Aequivalente erweiterte Schriftstelle gedient hat.

Wahrscheinlich wird das כתיב (תעשה), statt קרי תעשה, das nach Meir Halevi stehen sollte, welches aber ganz berechtigt ist, da קרי nur in denjenigen Fällen im Gebrauch ist, wenn das כתיב entweder die geforderte Lesung überhaupt nicht zulässt, oder wenn eine von der recipirten abweichende Lesung betont werden soll, die Veranlassung zum Jod plene gegeben haben.

BS1174 .B64
Zur Einleitung in die Heilige Schrift.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 5107